R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

# LA PREDESTINACIÓN DE LOS SANTOS Y LA GRACIA

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS
COMPARADA
CON LOS OTROS SISTEMAS TEOLÓGICOS

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*

La Providencia
y la Confianza en Dios
Fidelidad y abandono
*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*
(Segunda edición)

Las Tres Vías
y Las Tres Conversiones
*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*

La Madre de Dios
y Nuestra Vida Interior
Mariología
*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*
(En preparación)

El Salvador
y su Amor por Nosotros
*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*
(En preparación)

El Realismo del Principio
de Finalidad
*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*
(En preparación)

El Sentido Común
*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*

El Sentido del Misterio
y El Claroscuro
Intelectual
*R. Garrigou-Lagrange, O.P.*

El Ingreso a la Vida
Religiosa
(Opúsculo)
*Santo Tomás de Aquino*

DESCLÉE, DE BROUWER
Casilla de Correo 3134, Buenos Aires

DE LA ACADEMIA ROMANA DE SANTO TOMAS

# LA PREDESTINACIÓN DE LOS SANTOS Y LA GRACIA

## DOCTRINA DE SANTO TOMÁS COMPARADA CON LOS OTROS SISTEMAS TEOLÓGICOS

TRADUCIDO POR

BENJAMÍN AGÜERO

Y

MARIANO ARGÜELLO

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil Obstat
Fray Elías de Labiano, O. F. M. Cap.
*Censor*
Buenos Aires, 6 de noviembre de 1946

Imprimatur
Mons. Dr. Antonio Rocca
*Obispo Titular de Augusta y Vic. Gen.*
Buenos Aires, 8 de noviembre de 1946



Única traducción autorizada del original francés:
«La Prédestination des Saints et la grâce»

*A la Madre de Dios*

Madre de la Divina Gracia
en señal de gratitud y filial obediencia



# PRÓLOGO

*"Mis ovejas oyen mi voz . . . y yo les doy la vida eterna . . . y ninguno puede arrebatarlas de la mano de mi Padre."*

(*Juan*, X, 27.)

*En dos obras aparecidas hace varios años,* Dios y La Providencia y la confianza en Dios, *hemos tratado ya los fundamentos de la doctrina de la predestinación, sin abordar en ellas, directamente, este gran tema. Era necesario estudiarlo en sí mismo. Se nos presentó la ocasión al tener que escribir para el* Dictionnaire de Théologie Catholique, *los artículos: "Predestinación", "Providencia" y "Premoción", después de varios estudios aparecidos sobre estos problemas en diferentes revistas* (1).

*Aquí se encontrará la substancia de esos diversos trabajos, y su síntesis* (*).

*Hemos conservado en el título la expresión grata a San Agustín, "la predestinación de los santos", para recordar que la predestinación a la gracia solamente, que no conduce de hecho a la vida eterna, no es la verdadera predestinación, pues ésta incluye el don de la perseverancia final.*

*En una primera parte estudiaremos la noción de predestinación según la Escritura, la doctrina de la Iglesia, las principales dificultades del problema, el método que debe seguirse, la clasificación de los sistemas teológicos y, después, la posición de San Agustín.*

*En la segunda parte bosquejaremos la historia de las diver-*

(1) *Cf. infra*, capítulo V, fin.

(*) Todos los pasajes latinos del texto original han sido traducidos, en nota, al pie de la página, para su mejor comprensión. Para los pasajes de la Biblia, se han confrontado las varias traducciones existentes.

*sas soluciones propuestas para este gran problema, insistiendo sobre la doctrina de Santo Tomás, que compararemos con los ensayos propuestos después de él, especialmente con los de los teólogos posteriores al Concilio de Trento.*

*En una tercera parte trataremos de la* GRACIA, *sobre todo de la gracia eficaz, por la cual se realizan en el tiempo los efectos de la predestinación: vocación, justificación, méritos. Estudiaremos, principalmente, las relaciones de la gracia eficaz con la gracia suficiente ofrecida y aun dada a todos.*

*La obra está enteramente orientada a la conciliación de dos principios: el de la predestinación y el de la salvación posible a todos. Por una parte:* nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado y más ayudado por Dios (2). *Por otra parte: Dios nunca manda lo imposible, sino que hace realmente posible a todos los adultos el cumplimiento de los preceptos que les impone, en el momento mismo en que les son impuestos, cuando los conocen y como los conocen.*

*La íntima conciliación de estos dos principios nos supera. Ninguna inteligencia creada, angélica o humana, podría verla antes de haber recibido la visión beatífica. Sin embargo, es necesario mantener tanto el primero de estos principios como el segundo, tanto el segundo como el primero. Uno con otro se equilibran, y la justa idea que la historia de la teología y el conocimiento profundizado de la doctrina de Santo Tomás, nos permiten hacer de cada uno de ellos, nos deja presentir cómo se concilian íntimamente, cómo se unen la infinita Misericordia, la infinita Justicia y la soberana Libertad en la eminencia de la Deidad, o sea, en la vida íntima de Dios.*

*No es inútil estudiar de nuevo hoy estas grandes cuestiones, tanto más cuanto que el mundo moderno desconoce muy a menudo la realidad y el precio de la gracia divina, sin la cual, sin embargo, nada podemos hacer en el orden de la salvación.*

(2) *Cf.* SANTO TOMÁS, Iª, q. 20, a. 3.

*La eterna actualidad del problema estudiado en estas páginas aparece particularmente a la luz de estas reflexiones que leemos en el bello libro de nuestro amigo J. Maritain,* Ciencia y Sabiduría, *pp. 40-42:*

In mysterio Incarnationis, *dice Santo Tomás* (3), magis consideratur descensus divinæ plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanæ naturæ, quasi præexistentis, in Deum. *En el misterio de la Encarnación el movimiento de descenso de la divina plenitud a las profundidades de la naturaleza humana importa más que el movimiento de ascensión de la naturaleza humana hacia Dios.*

*"Hay así un doble movimiento en el universo cristiano. Aquel por el cual sube hacia Dios, no es sino una continuación de aquel por el cual Dios desciende a él, y que es el primero. Cuanto más se abre a este movimiento por donde Dios se da, más se despierta en él el movimiento por donde se da a Dios. Porque la gracia vivifica y no es, como pensaba Lutero, un manto arrojado sobre un muerto. Activada en sus profundidades, la creatura surge del sueño, tórnase toda entera vigilancia y actividad: al final, actividad por excelencia, actividad de amor y de contemplación y sobreabundancia; y también, para conducir allí, actividad moral y ascética, práctica y militante...*

*"Cuando el hombre ha creído que este movimiento segundo era el movimiento* primero, *cuando en la edad del humanismo antropocéntrico, que es un pelagianismo en acción, ha olvidado que Dios tiene la primera iniciativa del amor, como del bien, como del ser, y ha hecho como si el progreso de la creatura tuviera primacía sobre el* descensum divinæ plenitudinis in eam, *entonces el mundo cristiano* (4) *trabajado por el triple fermento del Renacimiento, del racionalismo y de su contrario jansenista o protestante*

(3) IIIª, q. 34, a. I, ad Ium.

(4) El autor entiende aquí no la Iglesia, sino la cristiandad, es decir, el conjunto de los pueblos unidos oficialmente por su legislación misma a la Iglesia, lo que toca, sobre todo, al estado de Europa tal como era antes del protestantismo.

*(el cual, aniquilando al hombre del lado de las cosas divinas, lo exaltaba otro tanto del lado de los bienes terrenales), el mundo cristiano debía inevitablemente disolverse . . .*

*"En el seno mismo de la fidelidad, en la obediencia cristiana misma fiel a la integridad de la revelación, puede suceder, porque la gracia es cosa escondida, que el movimiento de ascensión de la creatura hacia Dios, su esfuerzo —absolutamente requerido, por otra parte, indispensable para llegar a la perfección espiritual—, oculte a nuestros ojos el movimiento de descenso y el don del amor increado en la creatura; entonces, una discordancia se establecerá, y se agravará, entre la realidad de la vida cristiana y la manera por la cual se tiene conciencia de ella y se entiende vivirla; la religión se hará, como se dice, cada vez menos* existencial, *las apariencias las sustituirán, se vivirá de apariencias, se creerá siempre en la gracia, pero se hará como si ella no fuese más que un frontón sobre un monumento, y como si aun sin ella, suponiendo que por azar no operase, las cosas deberían todavía mantenerse por socorros y estados humanos suficientemente precaucionales; ¿cómo asombrarse de la anemia de tales épocas que trabajan contra-corriente de la gracia?*

*"Y bien, la Edad Media no fué una época como ésta. La enorme actividad humana que manifiesta, y que puede inducir a engaño al historiador no la ilusionaba a ella misma. Sabía que esta gran obra constructiva no era más que la máscara de* un misterio invisible de amor y de humildad.

*"Obedecía a la ley de la Encarnación, que continuaba cumpliendo en ella sus efectos . . . La cristiandad medieval sabía prácticamente que el Verbo ha descendido a la carne y que el Espíritu Santo sigue ese movimiento; que El desciende también. Esa Cristiandad abría el universo del conocimiento al río que la recorría de grado en grado. Así, pues, este universo ha podido conocer el orden de la Sabiduría, ha visto cumplirse en él por un tiempo, el encuentro*



*pacífico y la armonía de las sabidurías: la sabiduría infusa, la sabiduría teológica y la sabiduría metafísica."*

*Querríamos exponer aquí lo que fué la unión de estas tres sabidurías en Santo Tomás, respecto de uno de los más grandes problemas, de esa parte eminente de la Providencia divina que se llama Predestinación.*

*En el desarreglo en que actualmente se encuentra Europa, y cuando se piensa en lo que pasa desde hace varios años en Rusia o en México, en lo que ha sucedido recientemente en España, es bueno recordar la palabra del Señor, relativa a la predestinación, palabra que se cumplirá infaliblemente a pesar de todas las dificultades: "Mis ovejas oyen mi voz . . . Yo les doy la vida eterna, jamás perecerán . . . Nadie puede arrebatarlas de las manos de mi Padre"* (Juan, X, *27*).

*Conviene recordar también que San Pablo ve, en la predestinación, un gran motivo de esperanza, cuando exclama* (Rom., VIII, *28*)*: "Sabemos que todas las cosas concurren al bien de los que aman a Dios, de aquellos que son llamados según su eterno designio. Porque aquellos que El ha conocido de antemano, también los ha predestinado a ser conformes a la imagen de su Hijo . . . Y aquellos que El ha predestinado, también los ha llamado . . . justificado . . . y glorificado."*

*Dice también (Efes., I, 3 y ss.) "¡Bendito sea Dios . . . que nos ha bendecido en Cristo con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos! En El nos ha elegido desde antes de la creación del mundo, para que seamos santos e irreprensibles en su presencia . . . para hacer brillar la gloria de su gracia, por la cual nos ha hecho agradables a sus ojos en su Hijo bienamado."*

PRIMERA PARTE

# LA DOCTRINA DE LA IGLESIA Y LOS SISTEMAS TEOLÓGICOS

*En esta primera parte, recordaremos primero la noción de la predestinación que nos da la Escritura, después veremos las declaraciones de la Iglesia formuladas en ocasión de las herejías opuestas entre sí; así comprenderemos mejor el estado de la cuestión y el punto preciso de la dificultad del problema.*

*Clasificaremos, en seguida, las diferentes concepciones teológicas que deben ser expuestas en el curso de esta obra.*

*Al final de esta primera parte, recordaremos la posición de San Agustín y la de sus primeros discípulos, que ejerció profundísima influencia sobre toda la teología medieval.*

CAPÍTULO I

# NOCIÓN Y EXISTENCIA DE LA PREDESTINACIÓN SEGÚN LA ESCRITURA

El Evangelio es la buena nueva de la Redención que debe ser predicada a todos, según la palabra del Salvador: "Id, instruid a todas las naciones; bautizadlas en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, y enseñadles a observar todo lo que yo os he prescrito. He aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" *(Mat.,* XXVIII, 19).

San Pablo dice, igualmente *(I Tim.,* II, 4): "*Dios quiere que todos los hombres sean salvados y lleguen al conocimiento de la verdad.* Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, que se dió El mismo en rescate por todos."

Dios no manda jamás lo imposible y hace *realmente posible* a todos, el cumplimiento de sus preceptos, en la hora en que ellos obligan y en la medida en que son conocidos.

Sin embargo, hay almas que, *por su culpa,* se pierden y a veces almas que han llegado a estar muy cerca del Salvador, como fué la del "hijo de perdición" *(Juan,* XVII, 12).

Hay otras, los elegidos, que serán infaliblemente salvados: entre ellos, niños que mueren poco después del bautismo, y adultos que, por la gracia divina, no solamente *pueden* observar los preceptos, sino que *de hecho los observan* y obtienen *el don* de la perseverancia final.

Jesús dice a su Padre, en la oración sacerdotal *(Juan,* XVII, 12): "*He guardado a aquellos que Vos me habéis dado y ninguno de ellos se ha perdido,* a no ser el hijo de perdición a fin que la Escritura se cumpliese."

De una manera más general dice todavía *(Juan,* X, 27): "Mis ovejas oyen mi voz, yo las conozco y ellas me siguen. Y yo les doy la vida eterna; y *no perecerán jamás, y ninguno las arrebatará de mi mano.* Mi Padre, que me las ha dado, es *más grande que todos, y nadie puede arrebatarlas de su mano.* Mi padre y yo somos uno."

Hay elegidos, escogidos desde toda la eternidad por Dios. Jesús habla de ello en varias ocasiones: "Hay —dice— muchos llamados, pocos elegidos" *(Mat.,* XXII, 14).

Anuncia la destrucción de Jerusalén, la gran angustia de esos tiempos de pruebas y añade: "Si esos días no fuesen abreviados, nadie sería salvado; pero a causa de los elegidos, esos días serán abreviados" *(Mat.,* XXIV, 22).

Todas estas palabras del Salvador se hacen precisas por lo que nos dice San Pablo de la predestinación, por la cual Dios dirige y conduce infaliblemente a los elegidos a la vida eterna.

Se lee en la 1ª a los Corintios (IV, 7): "*¿Qué es lo que te distingue? ¿Qué tienes tú que no hayas recibido?* Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?" Es el comentario a la palabra del Maestro: "Sin mí, nada podéis hacer" *(Juan,* XV, 5). San Pablo dice también *(Filipenses,* II, 13): "Es Dios quien opera en vosotros el querer y el obrar, según su buena voluntad."

En fin, habla muy explícitamente de la predestinación cuando escribe *(Efes.,* I, 3-7): "Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos en Jesucristo. *En él Dios nos ha elegido, antes de la creación del mundo, para que seamos santos e irreprensibles delante de El,* habiéndonos *predestinado* en su amor a ser hijos de adopción por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, haciendo así brillar la gloria de su gracia, por la cual *nos ha hecho* agradables a sus ojos en su (Hijo) bienamado."

Más claramente todavía ha dicho *(Rom.,* VIII, 28-30): "Sabemos que todas las cosas concurren al bien de aquellos que aman a Dios, de aquellos que son llamados según su designio. Porque *a aquellos que El ha conocido de antemano, también los ha predestinado* a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que su Hijo fuese el primer nacido entre muchos hermanos. Y a aquellos que El ha predestinado, también los ha llamado; y a aquellos que ha llamado, también los ha justificado; a aquellos que ha justificado, también los ha glorificado."

Es necesario recalcar, con San Agustín, Santo Tomás, San Roberto Belarmino que, en este último texto, allí donde se dice "*quos præscivit et prædestinavit,* a aquellos que El ha conocido de antemano, también los ha predestinado" no se trata de la presciencia divina de nuestros méritos. Ello no tendría ningún fundamento en San Pablo y se opondría a varios de sus textos, en particular al precedente y a aquellos que van a seguir. *El sentido es:* "a aquellos que El ha conocido de antemano con una mirada de benevolencia"; es una acepción frecuente del verbo "conocer" en la Biblia: ver *Romanos,* XI, 2: *non repulit Deus plebem suam, quam præscivit* ("no desechó Dios a su pueblo al cual conoció de antemano"); ver *Mateo,* VII, 23; *Gálatas,* IV, 9; *I Cor.,* VIII, 3; XIII, 12; *II Tim.,* II, 19; S., I, 6.

Esta exégesis de San Agustín, de Santo Tomás y de San Roberto Belarmino ha sido conservada hoy día por el Padre Lagrange, el Padre Allo, Zahn, Julicher, etc. (1).

(1) De este texto capital *(Rom.,* VIII, 28-30) el Padre Lemonnyer, O. P., ha explicado el sentido profundo *(Dictionnaire de Théologie Catholique;* art. "Predestinación": La Predestinación según la Escritura).

Recalca el Padre Lemonnyer que la intención de Dios se manifiesta allí por dos actos, *primero* el preconocimiento: *a aquellos que El ha conocido de antemano* (29); *después* la predestinación: *a aquellos que El ha predestinado* (30). Pero el acto de intención inicial parece

En la epístola a los Romanos (IX-XII) San Pablo expone también la soberana independencia de Dios en la dispensación de sus gracias: los judíos, que eran el pueblo elegido, son rechazados a causa de su incredulidad, y la salvación es anunciada a los paganos, como consecuencia del endurecimiento de Israel. El Apóstol predice, sin embargo, la conversión final y la salvación de los judíos, y formula *el principio de predilección,* que se aplica a los pueblos y a los individuos (2) *(Rom.,* IX, 14): "¿Qué diremos? ¿Hay en Dios injusticia? ¡Lejos de ello! Porque El dice a Moisés: *haré misericordia a quien hago misericordia, y tendré compasión de quien tengo compasión.* Así que no es obra del que quiere ni del que corre sino de Dios que usa de misericordia."

De ahí la conclusión *(Rom.,* XI, 33): "¡Oh profundidad inextinguible de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y sus caminos incomprensibles! Porque, ¿quién ha conocido el pensamiento del Señor, o quién ha sido su consejero? *¿Quién le ha dado el primero,* para que ése haya de recibir en retorno? De El, por El y para El existen todas las cosas. ¡A El la gloria en todos los siglos! ¡Amén!"

Más adelante volveremos sobre el sentido literal y el alcance de estos textos, exponiendo el fundamento escriturario de Santo Tomás. Basta, por el momento, notar con

pasado bajo silencio. En realidad, nota el Padre Lemonnyer, está indicado en la cláusula final del versículo 29: *"a fin de que El (el Hijo) sea un primer nacido entre numerosos hermanos".* "He ahí esta intención divina... Estando presupuesta esta intención, bastaba encontrar los medios para realizarla, es decir, discernirlos y decretar su ejecución. Este discernimiento es el preconocimiento; este decreto, es la predestinación. Uno y otra se muestran como actos de la razón práctica movida por una intención presupuesta."

El Padre Lemonnyer insiste sobre el carácter gratuito del propósito divino, razón de nuestra salvación y de nuestro llamamiento. Parece que esta gratuidad debe ser extendida a la predestinación misma (ver *II Tim.,* I, 9; *Efes.,* I-II; *Tit.,* III, 5).

(2) Ver Padre Lagrange. *Epístola a los Romanos,* 1916. C. IX, p. 244.



los tomistas y con San Roberto Belarmino (3), lo que dice la Escritura *de la gratuidad de la predestinación* a la vida eterna.

Se establece que tal es la enseñanza de la Escritura, porque ella afirma a este respecto, tres cosas incontestables:

1ª Dios *ha elegido* a ciertos hombres *(Mat.,* XX, 16; XXIV, 31; *Luc.,* XII, 32; *Rom.,* VIII, 33; *Efes.,* I, 4).

2ª Dios los ha elegido *eficazmente,* para que lleguen infaliblemente al cielo: *Mat.,* XXIV, 24; *Juan,* VI, 39; X, 28: "mis ovejas no perecerán jamás; nadie las arrebatará de mi mano"; *Rom.,* VIII, 30: "Aquellos que El ha predestinado, también los ha llamado, y a aquellos a quienes ha llamado, también los ha justificado; y a aquellos que ha justificado, también los ha glorificado."

3ª Dios ha escogido sus elegidos *de una manera absolutamente gratuita* antes de toda previsión de sus méritos: *Luc.,* XII, 32: "No temas, pequeño rebaño, porque vuestro Padre ha encontrado bueno el daros el reino." *Juan,* XV, 16: *"No sois vosotros quienes me habéis escogido, sino que yo os he escogido* y os he establecido, a fin de que vayáis y que llevéis fruto y que vuestro fruto permanezca"; *Rom.,* XI, 5: "En el tiempo presente, hay un resto (en Israel) *según la elección de gracia.* Ahora bien, si es por gracia, no es por las obras; de otro modo la gracia no es ya gracia"; *Efes.,* I, 4: "En El (Jesucristo) *Dios nos ha elegido* antes de la constitución del mundo, *para que seamos santos",* y no porque nosotros *lo seamos,* o porque El ha previsto que nosotros lo seríamos por nosotros mismos. *Rom.,* VIII, 29: "a aquellos que El ha conocido de antemano (con benevolencia) los ha predestinado a ser semejantes a la imagen de su Hijo".

De todos estos pasajes de la Escritura, San Agustín ha sacado esta definición que se ha hecho clásica: *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* La predesti-

(3) *De gratia et libero arbitrio,* l. II, c. IX-XV.

nación es la presciencia y la preparación de los beneficios de Dios por los cuales son certísimamente salvados todos aquellos que son salvados *(De dono perseverantiæ*, c. XIV).

Todavía más explícitamente San Agustín escribe *(De Prædestinatione sanctorum*, c. X): *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* "Por su predestinación, Dios ha previsto lo que El había de hacer, para conducir infaliblemente a sus elegidos a la vida eterna."

CAPÍTULO II

# LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

La doctrina de la Iglesia sobre este punto se formuló contra la herejía pelagiana, por una parte, y contra el predestinacianismo, el protestantismo y el jansenismo por la otra.

## Declaraciones de la Iglesia contra el pelagianismo y el semipelagianismo

El sentido y el alcance de las declaraciones de la Iglesia contra el pelagianismo y el semipelagianismo se ponen de relieve, si se recuerdan los principios de estas doctrinas condenadas y lo que deriva de ellas con relación a la predestinación.

I. Los pelagianos sostenían que la gracia no es necesaria para cumplir los preceptos de la ley cristiana, sino solamente para cumplirlos con más facilidad, y que nosotros podemos por las buenas obras naturales merecer la primera gracia. Por lo cual, decían que la presciencia de las buenas obras, naturales o sobrenaturales, es la causa de la predestinación. El pelagianismo fué condenado primero, en el año 416, en los Concilios de Cartago y de Mileto, después en el de Cartago del año 418, cuyos cánones han sido atribuídos equivocadamente al Segundo Concilio de Mileto. Entre estos últimos, el canon 6º (ó 5º) ataca especialmente la doctrina siguiente: *Possumus sine gratia implere divina mandata ... gratia non est necessaria nisi ad ea facilius implenda* [1].

[1] "Podemos, sin la gracia, cumplir los divinos mandatos ... la gracia no es necesaria sino para cumplirlos más fácilmente."

II. Los SEMIPELAGIANOS, como se ve por las cartas de San Próspero y de San Hilario a San Agustín, admitían: 1º, que el hombre puede sin la gracia tener el comienzo de la fe y de la buena voluntad, que es el *initium salutis;* y que puede *perseverar, sin socorro especial,* hasta la muerte; 2º, que Dios quiere *igualmente* la salvación de todos los hombres, aunque a algunos privilegiados les sean acordadas gracias especiales; 3º, que, en consecuencia, la predestinación se identifica con la presciencia del *initium salutis y de los méritos* por los cuales el hombre persevera en el bien sin socorro especial; en cuanto a la reprobación (negativa), se identifica ella con la presciencia de los deméritos.

Así, la predestinación y la reprobación (negativa) siguen a la elección humana, según sea buena o mala.

De tal modo, el misterio de la predestinación, del que habla San Pablo, se suprime. Dios no es *autor* sino solamente *espectador* de aquello que *distingue* a los elegidos de los otros hombres; los elegidos no son más amados ni más ayudados.

En cuanto a los niños muertos antes de la edad de la razón, los semipelagianos decían: Dios los predestina o los reprueba previendo las buenas o malas obras que habrían cumplido si hubieran vivido más. Es ésta una presciencia de futuros condicionales, o futuribles, anterior a todo decreto divino, que hace pensar en la teoría de la ciencia media propuesta más tarde por Molina. De ese modo, algunos niños serían reprobados por faltas no cometidas, respondieron los adversarios de esta doctrina.

Contra esos principios, San Agustín, sobre todo en los escritos del fin de su vida, el *De prædestinatione sanctorum,* y el *De dono perseverantiæ,* mostró por el testimonio de la Sagrada Escritura:

1º, que el hombre no puede, sin una gracia especial y gratuita, tener el *initium salutis,* y que no puede perseverar hasta el fin sin un socorro especial y gratuito;

2º, que Dios no quiere *igualmente* la salvación de todos los hombres;



3º, que los elegidos, como su nombre lo indica, son *más amados y más ayudados;* que la elección divina, es, pues, anterior a la previsión de los *méritos,* los cuales son el fruto de la gracia.

El Concilio de Orange, que condenó en el año 529 al semipelagianismo, tomando de San Agustín y de San Próspero muchas de sus fórmulas, reprobó, según todos los historiadores, las negaciones semipelagianas de la *gratuidad* de la gracia y de su *necesidad* para el *initium salutis* y la perseverancia final (ver Denzinger, *Enchiridion,* n. 176, 177, 179, 183; ver Concilio de Trento, en el mismo lugar, n. 806).

Es esto un mínimo, admitido por todos; pero muchos historiadores y teólogos, entre éstos los tomistas y los agustinianos, ven en el sentido obvio de los términos del Segundo Concilio de Orange, como en el de varias palabras de San Pablo, otra afirmación además, la de *la eficacia* intrínseca de la gracia, presupuesta por el principio de predilección.

Volveremos sobre ello. Pero sea lo que sea, del mínimo admitido por todos resultan tres proposiciones enseñadas por los teólogos católicos:

1ª, La predestinación a la primera gracia no tiene por causa la previsión de las buenas obras naturales; ni de un comienzo natural de la salvación;

2ª, la predestinación a la gloria no tiene por causa la previsión de los méritos sobrenaturales que durarían sin el don especial de la perseverancia final;

3ª, la predestinación *adæquate sumpta,* en tanto comprende toda la serie de gracias desde la primera hasta la glorificación, es gratuita o anterior a la previsión de los méritos.

Pero estas tres proposiciones admitidas por todos los teólogos católicos no son entendidas de la misma manera por los tomistas y los agustinianos de una parte, y por los molinistas y congruístas de la otra.

a) *La primera proposición* relativa al *initium salutis* es entendida por Molina conforme a su principio: *quotiescumque liberum arbitrium ex suis viribus naturalibus conatur efficere quod in se est, a Deo confertur gratia præveniens (propter Christi merita)* (*Concordia*, p. XIV, a. XIII, disp. X, edic. de París 1876, p. 43; ver p. 564) (2).

Los tomistas y los agustinianos entienden esta proposición en este otro sentido: *Facienti quod in se est cum auxilio gratiæ actualis, Deus non denegat gratiam habitualem* (3); lo que salvaguarda mucho más *la gratuidad* de la gracia actual y de la gracia habitual definida en el Concilio de Orange (Denzinger, n. 176-178, 199, 200).

b) *La segunda proposición*, relativa a la perseverancia final, es entendida por los molinistas y los congruístas en el sentido de que la gracia actual de perseverancia final es *extrínsecamente eficaz* según la previsión de nuestro consentimiento por la ciencia media.

Los tomistas y agustinianos entienden, por el contrario, que esta gracia es *intrínsecamente* eficaz, lo que parece mucho más conforme con los términos del canon 10 del Concilio de Orange: *Adjutorium Dei etiam renatis et sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel ut in bono possint opere perdurare* (4) (Denzinger, n. 183).

Este canon 10 está extraído de San Próspero *Contra Collatorem* (c. XI, n. 31-36. *P. L.*, t. XLV, col. 1815); ahora bien, San Próspero sigue a San Agustín, que considera a la gran gracia de la perseverancia final, propia de los elegidos, como eficaz por sí misma, *gratia quæ a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur* (*De prædest. sanctorum*. c. 8 (5).

Molina dice al contrario, separándose de San Agustín como lo reconoce (*Concordia*, edic. de París, 1876, pp. 51, 230, 231, 548): *Fieri potest ut, duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat. Imo fieri potest ut aliquis præventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius longe minori convertatur* (6). Lo que parece difícilmente conciliable con lo que el Concilio de Trento (Denzinger, n. 806) afirma del gran don de la perseverancia final: *(quod) non potest aliunde haberi nisi ab eo qui potens est eum qui stat, statuere* (*Rom.*, XIV, 4) *ut perseveranter stet, et eum, qui cadit restituere* (7).

Expresiones todas que parecen indicar una gracia eficaz por sí misma y no por nuestro consentimiento previsto.

También el Concilio de Trento (Denzinger, n. 826) llama a este don *magnum et speciale donum perseverantiæ*.

No se ve cómo podría reducirse a circunstancias oportunas, en las cuales Dios haya previsto que, de dos hombres *igualmente ayudados*, éste perseveraría y aquel otro no. ¿No es acaso disminuir el misterio, disminuyendo el don de Dios?

El Concilio de Trento dice también (Denzinger, n. 805): *Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio, usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinato-*

(2) Siempre que el libre albedrío por sus fuerzas naturales trate de ejecutar lo que está de su parte, por Dios es conferida la gracia preventiva *(a causa de los méritos de Cristo)*.

(3) Al que hace lo que está de su parte con el auxilio de la gracia actual, Dios no niega la gracia habitual.

(4) "Debe ser siempre implorado el socorro de Dios aun por los renacidos y santos, para que puedan alcanzar el buen fin y perdurar en la buena obra."

(5) "Gracia, la cual no es rechazada por ningún corazón duro, pues precisamente se da para que primeramente sea quitada la dureza de corazón."

(6) "Puede suceder que, de dos, que interiormente sean llamados por Dios con igual auxilio, uno en razón de la libertad de su albedrío se convierta y el otro permanezca en la infidelidad. Aun más, puede suceder que alguien, prevenido y llamado con mucho mayor auxilio, en razón de su libertad no se convierta, y que otro con mucho menor auxilio lo haga."

(7) ..."(el cual) no puede haberse sino de Aquel que puede sostener al que está de pie para que perseverantemente lo esté y restituir al que cae".

*rum, quasi verum esset,* quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut *si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat.* Nam nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, *quos Deus sibi elegerit* (8).

A favor de la doctrina agustiniana y tomista también se ha invocado, justamente, este argumento: que (según el Concilio de Trento) la gracia de la perseverancia final no puede ser merecida al menos *de condigno,* pues está dicho que el justo puede merecer la vida eterna, *si tamen in gratia decesserit* (Denzinger, n. 842) (9), lo que no se merece, puesto que el estado de gracia y su continuación, siendo el principio del mérito, no pueden ser el objeto de él. Síguese de ahí que la predestinación a la gracia de la perseverancia final, que es la última disposición a la gloria, no es *ex prævisis meritis* (10); y por lo tanto la predestinación a la gloria, que no hace sino una con aquella otra, es también gratuita.

Si se quiere, pues, afirmar que la predestinación a la gloria es *ex prævisis meritis,* es necesario añadir (lo que parece destruir esta afirmación): con tal de que Dios *conserve gratuitamente esos méritos* hasta la muerte.

Y de hecho Molina dice (es un mínimo indispensable): a condición de que Dios, según su beneplácito enteramente gratuito, quiera colocar al hombre en las circunstancias en que por la ciencia media prevé que este hombre perseverará. Por ahí, como por su teoría del pacto relativo al *initium salutis* (11), el molinismo evita el semipelagianismo;

(8) "Nadie en tanto viva en esta vida (mortal), del *arcano misterio de la predestinación divina,* a tal punto debe presumir que establezca de cierto estar seguramente en el número de los predestinados; como si fuese verdad que justificado, no puede ya más pecar o, si pecase, deba prometerse seguro arrepentimiento. Pues, a no ser por especial revelación, no puede saberse *a quiénes Dios haya elegido para sí.*"

(9) "Si muriese en gracia."

(10) ..."por los méritos previstos".

(11) Esta teoría del pacto entre Dios y Cristo Redentor se encuentra así expresada en la *Concordia* de Molina, disp. X, edic. cit., p. 43: "Inter leges quas tam ipse Christus quam Pater æternus statuerunt de auxiliis et donis, quæ nobis Christus promeruit, mere gratis conferendis, una eaque rationi maxime consentanea fuit, *ut quoties ex nostris viribus naturalibus, conaremur facere, quod in nobis est, præsto nobis essent auxilia gratiæ, quibus ea, ut oportet ad salutem, efficeremus.*" Entre las leyes que tanto el mismo Cristo como el Padre Eterno establecieron en lo relativo a auxilios y dones que merecidos por Cristo habían de sernos comunicados en forma puramente gratuita, una fué —y muy conforme a la razón— que *cuantas veces, según nuestras fuerzas naturales, tratemos de hacer lo que está en nosotros, estén a nuestra disposición los auxilios de la gracia,* con los que ejecutamos obras convenientes.



pero a los ojos de los tomistas, parece disminuir la primer gracia y el *magnum et speciale donum perseverantiæ finalis.*

c) *Tercera proposición.* En fin, si se trata de la predestinación *adæquate sumpta* (12), que comprende toda la serie de gracias, todos los teólogos entienden, contra el semipelagianismo, que es *gratuita* o sea anterior a la previsión de los méritos. Molina lo reconoce, pero añade: *Præscientiæ,* quam prædestinatio ex parte intellectus includit, *datur conditio ex parte usus liberi arbitrii sine qua non præextitisset in Deo* (13) *(Concordia,* p. XXIII, a. IV y V, disp. I, membr. XI, edic. cit., p. 516).

Los agustinianos y los tomistas entienden, por el contrario, la predestinación adecuada, en el sentido expresado por Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 5): *Impossibile est quod* TOTUS *prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur* TOTUM *sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam* (14).

Así hasta la misma determinación libre salutífera está comprendida por entero en el efecto de la predestinación: *non est, enim, distinctum quod est ex libero arbitrio et ex*

(12) Predestinación total propiamente dicha.

(13) A la *presciencia,* que la predestinación comprende por parte del entendimiento, se pone condición por parte del uso del libre albedrío, sin la cual no preexistiría en Dios.

(14) Es imposible que TODO el efecto de la predestinación en común tenga alguna causa de nuestra parte; porque cuanto hay en

*prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima (ibid.)* ([15]).

Es claro que esta manera de entender la predestinación "adecuada" presupone la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, y por consiguiente, el valor absoluto del principio de predilección, en tanto que la interpretación molinista y congruísta no la presupone.

Ahora bien, Santo Tomás parece persuadido de que la proposición : *quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur totum sub effectu prædestinationis*, es, con la eficacia intrínseca de la gracia y el principic de predilección, la expresión de la doctrina de San Agustín y la formulada por el Segundo Concilio de Orange.

Dejamos al lector el cuidado de juzgarlo, limitándonos a relacionar los principales cánones de ese Concilio.

Toda la obra de la salvación y cada uno de los actos salutíferos, en todo lo que tienen de bueno, está allí atribuído a Dios. Canon 9º: *Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur* ([16]). Este canon está extraído de la 22ª sentencia de Próspero, tomada, a su vez, de San Agustín. Se trata de la gracia eficaz que, no sólo da el *poder* de obrar bien, sino que *hace obrar* bien: *Deus ut operemur, operatur* ([17]), y esto, en cada acto libre salutífero; y no se ve de modo alguno que la determinación libre salutífera escape, como determinación libre, a la causalidad divina; el sentido obvio del texto es que Dios la opera en nosotros y con nosotros, según la palabra de San Pablo: *Deus operatur in vobis velle et perficere (Filipenses,* II, 13) ([18]).

Hay una gracia que es eficaz en el sentido de que es "*effectrix operationis*" *aunque no excluye nuestra cooperación, sino que la suscita de un modo misterioso.*

El canon 12 es una fórmula del principio de predilección: *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito* ([19]), extraído de la 56ª sentencia de Próspero. De él se sigue necesariamente: *Tales magis amat Deus, quales futuri sunt meliores ipsius dono* ([20]).

En otros términos, nadie sería *mejor* que otro, si no fuese más amado por Dios.

Al citar este canon, Denzinger, n. 185, remite al *Indiculus de gratia Dei, ibid.*, n. 134, donde se dice: *Nemo aliunde Deo placet, nisi ex eo quod ipse donaverit* ([21]), y entonces nadie place más a Dios que otro, sin haber recibido más de Dios. Si por el contrario la gracia se hiciera eficaz en *actu secundo* por nuestro consentimiento, sucedería que de dos hombres igualmente ayudados, uno llegaría a ser mejor, mejor sin haber sido más amado, más ayudado, mejor sin haber recibido más. No es esto lo que leemos en el Concilio de Orange, ni en el *Indiculus de gratia,* colección de las declaraciones de la Iglesia Romana, compuesta según toda verosimilitud por el futuro papa San León I. Esta compilación es aceptada en todas partes hacia el año 500. Ver en particular, en este *Indiculus*, los números 131, 133: *Nemo nisi per Christum libero bene utitur arbitrio* ([22]); n. 134, 135, 137, 141: *Auxilio Dei non aufertur liberum arbi-*

el hombre ordenándolo al mismo a la salvación, TODO está comprendido bajo el efecto de la predestinación, hasta la misma preparación a la gracia.

([15]) En efecto, no es distinto lo que es por parte del libre albedrío y lo que es por parte de la predestinación, como tampoco es distinto lo que es por la causa segunda y lo que es por la causa primera.

([16]) Es don de Dios si pensamos rectamente y si apartamos nuestros pasos de la falsedad y de la injusticia; pues cuantas veces hacemos el bien, es Dios quien obra en nosotros y con nosotros para que lo hagamos.

([17]) Dios, a fin de que obremos, obra.

([18]) Dios es quien obra en vosotros, el querer y el ejecutar.

([19]) Dios nos ama tales cuales llegaremos a ser por don suyo, y no cuales somos por nuestro mérito.

([20]) Dios ama más a aquellos que por su don han de ser mejores.

([21]) Nadie agrada a Dios, sino por aquello que El mismo le haya dado.

([22]) Nadie si no es por Cristo usa bien del libre albedrío.

*trium, sed liberatur . . . Agit quippe in nobis, ut, quod vult et velimus et agamus* (23); n. 142: *Gratiæ Dei operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est* (24).

Si es así, ¿cómo el acto salutífero, en cuanto determinación libre, no dependería de la eficacia de la gracia sino que la haría eficaz de hecho?

El principio de predilección está expresado también bajo otras formas en el Concilio de Orange; ver canon 16: *Nemo ex quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit* (25); canon 20 (n. 193): *Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo* (26). Este extracto de San Agustín y de la 312ª sentencia de Próspero significa que todo bien deriva de Dios, sea como autor de la naturaleza, sea como autor de la gracia, y, por consiguiente, que nadie es mejor sin haber recibido más.

Es también el sentido del canon 22: *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via* (27). Este extracto de San Agustín, *In Joannem, tract.* V, 19, habla de Dios autor de los bienes de la naturaleza y de los bienes de la gracia, como aparece más explícitamente por el canon 19 (28); no

(23) Por el auxilio de Dios no se nos quita el libre albedrío, sino que se lo libera . . . Actúa en nosotros de modo que queramos y obremos lo que quiere.

(24) A la obra y a la dignación de la gracia de Dios absolutamente nada se sustrae.

(25) Nadie se gloríe por aquello que le parece tener, como si no lo hubiera recibido.

(26) Dios hace en el hombre muchas cosas buenas que el hombre no hace, mas en verdad ninguna cosa buena hace el hombre que Dios no de que haga.

(27) Nadie tiene de propio sino la mentira y el pecado. Si algo, pues, tiene el hombre de verdad y justicia, proviene de aquella fuente que debemos desear en este desierto, a fin de que recibiendo de ella como un rocío, no desfallezcamos en el camino.

(28) "La naturaleza humana, aun cuando se mantuviese en aquella



se sigue, pues, que todas las obras de los infieles sean pecados; algunas tienen una bondad natural, como pagar las deudas, proveer a la vida de los hijos; pero hasta esta bondad natural proviene de Dios, autor de todo bien, y no es cosa independiente de El que tal acto naturalmente bueno se encuentre en tal hombre más bien que en tal otro, en quien es permitido el pecado contrario.

Todos estos textos del Concilio de Orange, extraídos de los escritos de San Agustín o de San Próspero, muestran que lo menos que se puede decir es lo que afirma Dom H. Leclercq, en una nota de su traducción francesa de la *Historia de los concilios*, de Hefele, t. II, p. 1102: "Lo que parece incontestablemente fundado es la adopción por la Iglesia (en el Concilio de Orange) de la teoría agustiniana en los principios fundamentales defendidos contra los pelagianos y semipelagianos: pecado original, *necesidad y gratuidad* de la gracia, *dependencia absoluta de Dios para todo acto salutífero.*"

Por lo tanto no es asombroso que los agustinianos y los tomistas hayan visto en el sentido obvio de los términos de este Concilio el principio de predilección, principio que supone la eficacia intrínseca de la gracia.

Asimismo ven este principio en las palabras de San Pablo: *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate (Filip.,* II, 13); *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? (I Cor.,* IV, 7) (29).

¿No es eso, acaso, lo que negaban los semipelagianos diciendo que Dios quiere salvar *igualmente* a todos los hombres y que El no es el autor, sino el espectador, de aquello que *distingue* al justo del impío, y a los elegidos de los otros hombres?

integridad en que fué creada, de ningún modo se salvaría por sí misma sin la ayuda de su Creador. De donde, no pudiendo guardar, sin la gracia de Dios, la salud que recibió, ¿cómo podrá reparar, sin la gracia de Dios, lo que ha perdido?

(29) Dios es quien obra en vosotros por su buena voluntad el querer y el obrar. ¿Quién es el que te distingue? ¿Qué es lo que tienes que no lo hayas recibido?

### DECLARACIONES DE LA IGLESIA CONTRA EL PREDESTINACIANISMO

Las declaraciones de la Iglesia en el Concilio de Orange expresan un aspecto del gran misterio que nos ocupa; el otro aspecto está expresado por lo que *la Iglesia ha enseñado contra el predestinacianismo, después contra el calvinismo, el bayanismo y el jansenismo.*

I. EN EL SIGLO V. El sacerdote Lúcido, acusado de haber enseñado *el predestinacianismo, o sea la predestinación al mal,* retractó en el Concilio de Arlés, probablemente en el año 473, la opinión así formulada (Denzinger, 16ª edic. n. 3026): *Quod Christus Salvator noster mortem non pro omnium salute susceperit . . .; quod præscientia Dei hominem violenter impellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate qui pereunt . . . Item rejicio sententiam ejus qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam prædestinatos* (30).

Al hacer su retractación, Lúcido afirma *eum qui periit, potuisse salvari* (31). (Sobre el significado del asunto, ver *Dictionnaire de Théologie Catholique,* artículo "Lucidus", t. IX, col. 1020.)

Sería necesario guardarse de atribuir un valor demasiado grande a las decisiones tomadas contra Lúcido. Son el hecho, se ha dicho, de un medio antiagustinista.

II. EN EL SIGLO IX. A propósito de las controversias del siglo IX relativas a la predestinación, es necesario sobre todo citar las decisiones de los Concilios de Quierzy (año 853; Denzinger, n. 316), de Valence, (855, n. 320), de Langres, Toul, y finalmente de Thuzey *(P. L.,* t. CXXVI, col. 123) (32).

(30) Que Cristo Señor, Salvador nuestro, no recibió la muerte para la salvación de todos...; que la presciencia de Dios impele violentamente al hombre a la muerte, o que por la voluntad de Dios perecen los que perecen... Asimismo, rechazó la sentencia del que dice que algunos son destinados a la muerte y otros predestinados a la vida.

(31) Que aquel que pereció hubiera podido salvarse.



De esos diversos textos surge que:

1º, Dios quiere de cierta manera, salvar a todos los hombres;

2º, no hay predestinación al mal, pero Dios ha decretado, desde toda la eternidad, infligir la pena de la condenación para el pecado previsto de impenitencia final, del cual *de ninguna manera El es causa,* sino que *solamente permite.*

El sentido y el alcance de estas dos proposiciones se ponen de manifiesto por los cánones de los concilios de que acabamos de hablar.

Por el canon 1º del de Quierzy, netamente se excluye la predestinación al mal; en lo que respecta a la predestinación a la vida eterna, aparece como una gracia, una misericordia especial en relación a los elegidos *quos per gratiam prædestinavit ad vitam, et vitam illis prædestinavit æternam* (33).

Dice el canon 2º: *Habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia* (34). Estas últimas palabras muestran que el pecado no sucede sino por una permisión de Dios que lo deja justamente acaecer en tal hombre, en tanto que por misericordia sostiene a tal otro.

Esta verdad aparece más todavía en el canon siguiente, del cual he aquí lo esencial: *Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum* (35).

(32) Ver *Dictionnaire de Théologie Catholique,* artículo "Predestinación", sección de las controversias del siglo IX, por el PADRE LAVAUD, O. P.

(33) A los que por gracia predestinó a la vida, y para ellos predestinó la vida eterna.

(34) Tenemos libre albedrío para el bien, prevenido y ayudado por la gracia, y tenemos libre albedrío para el mal, abandonado de la gracia.

(35) Dios omnipotente quiere que todos los hombres, sin excepción, se salven, aunque no todos se salvan. Que algunos se salven, don

Este canon está extraído de los escritos de Próspero. Se ve por este canon 3º de Quierzy que, si la voluntad salvífica es universal, *no es igual* para todos, como lo sostenían los pelagianos; no es eficaz más que con relación a los elegidos, y ello en virtud de un don especial; pero no hay predestinación al mal.

Los dos aspectos del misterio son netamente afirmados, *pero su íntima conciliación nos escapa.*

El canon 4º de Quierzy afirma que Cristo ha muerto para todos los hombres.

El Tercer Concilio de Valence, en el año 855, ha insistido más sobre la gratuidad de *la predestinación a la vida eterna en tanto que se distingue de la presciencia,* la cual se refiere también al mal. Según sus declaraciones, el menor bien y la menor pena justamente infligida no suceden jamás sin un decreto positivo e infalible de Dios, y ningún pecado sucede, y no sucede aquí más bien que allá, sin su presciencia y su permisión (ver Denzinger, n. 321, 322).

Se sabe que después del Concilio de Langres, año 859, las discusiones relativas a la predestinación entre Hincmar, gran adversario de Godescalco, y la Iglesia de Lyon, se terminaron en Thuzey en el año 860. La carta sinodal, que allí fué aprobada, contiene las siguientes afirmaciones (ver *P. L.*, t. CXXVI, col. 123).

1. *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit Deus fecit. Nihil enim in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit* (36). Es decir, que todo bien, fácil o difícil, natural o sobrenatural proviene de Dios, y que ningún pecado sucede, y no sucede más bien en este hombre que en aquel otro, sin una permisión divina. Este principio extremadamente general contiene evidentemente innumerables consecuencias.

es del que salva, que empero algunos perezcan, mérito es de los que perecen.

(36) En el cielo y en la tierra cualquier cosa que Dios quiso, la ha hecho. Así, nada sucede, ni en la tierra ni en el cielo, sino lo que El hace propiciamente, o permite justamente que suceda.



Los tomistas ven en él el equivalente del principio de predilección. De ese principio general derivan las otras aserciones de esta carta sinodal.

2. *Qui vult omnes homines salvos fieri et neminem vult perire . . . nec post primi hominis casum vult tollere violenter suæ voluntatis arbitrium liberum* (37).

3. *Ut autem ambulantes ambulent et perseverent in innocentia, sanat et adjuvat eorum arbitrium gratia* (38).

4. *Qui se elongant a Deo, volente congregare filios nolentis Jerusalem, peribunt* (39).

5. *Unde quia gratia Dei est, salvatur mundus; et quia inest liberum arbitrium homini, judicabitur mundus* (40).

6. *Adam per malum velle perdidit bonum posse . . . Qua de re facta est massa perditionis totius humani generis. De qua si nullus ad salutem eriperetur, irreprehensibilis esset Dei justitia; quia vero multi salvantur ineffabilis est Dei gratia* (41). Estas últimas palabras son de Agustín y de Próspero. Es así como, al fin de esas controversias del siglo IX, los Obispos reunidos en el Concilio de Thuzey rechazaron absolutamente la predestinación al mal y afirmaron la voluntad salvífica universal, como lo había hecho Próspero. Dios no manda jamás lo imposible, quiere hacer posible a todos el cumplimiento de sus preceptos y la salvación, he aquí lo que afirman, con San Agustín y San Próspero, todos los obispos reunidos en este último Concilio, pero no

(37) Quien (Dios) quiere que todos los hombres se salven y que nadie perezca . . . Ni después de la caída del primer hombre quiere suprimir violentamente el libre albedrío de su voluntad.

(38) Para que los que caminan caminen y perseveren en la inocencia, sana y ayuda, por la gracia, sus albedríos.

(39) Los que se alejan de Dios, el cual quiere congregar a los hijos de Jerusalén que no quiere, perecerán.

(40) De donde, porque la gracia de Dios existe, se salva el mundo; y porque existe el libre albedrío del hombre, será juzgado el mundo.

(41) Adán por querer el mal perdió el poder el bien . . . Por esa causa se formó la masa de perdición de todo el género humano. De la cual, si ninguno fuese tomado para la salvación, irreprensible sería la justicia de Dios; mas como muchos son salvados, ello es gracia inefable de Dios.

niegan en manera alguna para ello el otro aspecto del misterio: la gratuidad absoluta de la predestinación, de la verdadera predestinación que se opone a la reprobación.

III. EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. Esta doctrina de la Iglesia fué confirmada por las decisiones del Concilio de Trento contra los errores protestantes, y por la condenación del jansenismo.

La Iglesia declara de nuevo, que *el hombre después del pecado original queda* libre para hacer el bien con el socorro de la gracia, consintiendo en cooperar con ella, en tanto que puede resistirla (Denzinger, n. 797; ver n. 816).

Síguese que Dios a nadie predestina al mal (*ibid.* n. 827), sino que quiere por el contrario, la salvación de todos los hombres, y que Cristo ha muerto por todos, aunque no todos reciban el beneficio que es el fruto de su muerte, sino solamente aquellos a quienes es comunicado el mérito de la Pasión, *sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur (ibid.* 795).

*Las buenas obras son necesarias para la salvación,* a los adultos, y la gloria es la recompensa de sus méritos (en el orden de ejecución) al final de la prueba.

Asimismo, se declaró contra el jansenistas que Cristo no ha muerto sólo para los predestinados, ni sólo para los fieles (Denzinger, 1096, 1380 ss., 1294); que hay una gracia verdaderamente suficiente, en razón de la cual el cumplimiento de los preceptos es posible a todos aquellos a quienes se imponen.

La Iglesia contra los protestantes y los jansenistas vuelve a decir, sirviéndose de las palabras de San Agustín: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (Denzinger, n. 804) ([42]); "Dios no abandona a los justos, sin haber sido abandonado por ellos", 804, 806, 1794; no son privados de la gracia habitual sino por una falta mortal, y de ciertas gracias

([42]) Dios no manda cosas imposibles, sino que mandando aconseja hacer lo que puedas y pedir lo que no puedas.



actuales necesarias a la salvación sino por haber resistido a gracias suficientes.

Dios no permite que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas (n. 979); la gracia de la conversión es ofrecida a los pecadores (n. 807) y son privados de ella sólo aquellos que la rechazan por una falta que Dios permite, pero de la cual *de ninguna manera El es causa* (n. 827, 816, 1677).

Pero al afirmar que Dios por una gracia suficiente hace *posible* a todos el cumplimiento de los preceptos, la Iglesia no deja de afirmar con ello la eficacia de la gracia que hace *producir de hecho* las buenas obras. El Concilio de Trento declara: *Deus, nisi ipsi* (homines) *illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Filip.*, II, 13. Denzinger, 806 ([43]).

¿Qué resulta, pues, de la enseñanza de la Iglesia contra las herejías, opuestas entre sí, del semipelagianismo y del predestinacianismo renovado por el calvinismo y el jansenismo?

EN RESUMEN. — 1. *Contra el semipelagianismo*, la Iglesia afirma, sobre todo, tres cosas:

a) *La predestinación a la gracia* no tiene por causa la previsión de las buenas obras naturales, ni de un comienzo natural de salvación.

b) *La predestinación a la gloria* no tiene por causa la previsión de los méritos sobrenaturales, que durarían sin el don especial de la perseverancia final.

c) *La predestinación "adecuada"*, comprendiendo toda la serie de gracias, es gratuita, o sea, anterior a la previsión de los méritos.

Lo que Santo Tomás entiende en este sentido: TODO lo que en el hombre lo ordena a la salvación, aun y sobre todo su determinación libre salutífera, cae bajo el efecto de la predestinación.

([43]) Dios, a no ser que los mismos (hombres) se hayan apartado de la gracia, como comenzó la obra buena, así la perfecciona, obrando el querer y el obrar.

En una palabra: *quod quidam salvantur, salvantis est donum* (Denzinger, n. 318) ([44]).

2. *Contra el predestinacianismo* y las doctrinas protestantes y jansenistas que lo renuevan, la Iglesia enseña:

a) *Dios quiere* de una cierta manera *salvar a todos los hombres y* hace posible a todos el cumplimiento de sus preceptos;

b) *no hay predestinación al mal,* pero Dios ha decretado desde toda la eternidad infligir la pena de la condenación para el pecado previsto de impenitencia final, pecado del cual El no es en absoluto causa, sino que sólo permite.

Se ve que la enseñanza de la Iglesia contra las herejías opuestas entre sí se resume en estas profundas palabras de San Próspero, adoptadas por el Concilio de Quierzy: *quod quidam salvantur, salvantis est donum* (contra el pelagianismo y el semipelagianismo); *quod quidam pereunt, pereuntium est meritum* (contra el predestinacianismo) ([45]).

Esto es lo que la Sagrada Escritura expresaba diciendo: *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum (Oseas,* XIII, 9) ([46]).

Cuanto más son afirmadas esas dos grandes verdades indiscutibles por el sentido cristiano, tanto más misteriosa permanece su íntima conciliación.

([44]) Que algunos se salven, don es del que salva *(contra el pelagianismo y el semipelagianismo).*

([45]) Que algunos perezcan, mérito es de los que perecen.

([46]) Tu perdición ¡oh Israel! proviene de ti mismo; sólo en mí está tu socorro.

CAPÍTULO III

# LAS PRINCIPALES DIFICULTADES DEL PROBLEMA, Y EL MÉTODO QUE DEBE SEGUIRSE

## LAS DIFICULTADES

1. Se ve, por lo que acabamos de decir, que la *primera dificultad* fué siempre la conciliación de la predestinación con la voluntad salvífica universal.

Por una parte, la Escritura afirma que Dios quiere que todos los hombres se salven *(I Tim.,* II, 4), y, por la otra, dice que no todos son predestinados, sino que "aquellos que Dios predestina, El los llama ... los justifica y ... los glorifica" *(Rom.,* VIII, 29 y ss.). Igualmente se dice en la Epístola a los Romanos (IX, 18): *Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat* ([1]).

Los predestinados serán, entonces, infaliblemente salvados, los otros no.

De ahí la dificultad: ¿cómo la predestinación, que es infaliblemente eficaz, puede conciliarse con la voluntad salvífica universal que permanece ineficaz respecto de muchos?

¿Es el esfuerzo humano el que hace eficaz al socorro de Dios, o, por el contrario, es la eficacia intrínseca del socorro de Dios la que suscita el esfuerzo humano?

¿Y si la gracia es de suyo eficaz, de dónde proviene que Dios la acuerde a los elegidos por misericordia y la rehuse a los otros por justicia?

Se ve que ese misterio se relaciona con el de la íntima

([1]) Con quien quiere usa Dios de misericordia, y endurece (o abandona en su pecado) al que quiere.

conciliación de la infinita misericordia y de la infinita justicia, y con el misterio de la libre manifestación de estas perfecciones divinas.

Hay en el orden filosófico una dificultad del mismo género: ¿cómo la existencia del mal, sobre todo del mal moral, puede conciliarse con la infinita bondad de Dios y su omnipotencia?

2. *Una segunda dificultad* de este problema concierne, no ya a los dos grupos de hombres: los elegidos y los que no lo son, sino que concierne a las personas individuales: ¿por qué Dios ha puesto a *tal* hombre en el número de los elegidos y no a *tal* otro? ¿Por qué ha elegido a Pedro más bien que a Judas y no inversamente?

Parece injusto distribuir tan *desigualmente* tales dones a hombres *iguales* por naturaleza y por el pecado original. Es la dificultad formulada por San Pablo *(Rom.,* IX, 14): *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit, Moysi enim dicit: Miserebor cujus misereor, et misericordiam præstabo cujus miserebor. Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (2).

*San Pablo responde* así a la dificultad *afirmando el principio de predilección,* o sea la gratuidad de la gracia, que no nos es debida. Dice más lejos *(Rom.,* XI, 33): O *altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!* (3).

Es el misterio que expresaba San Agustín, diciendo: *Quare hunc trahat Deus et illum non trahat nolli velle dijudicare, si non vis errare (In Joannem, tr.* XXVI, *initio)* (4).

(2) ¿Pues qué diremos? ¿Acaso hay en Dios injusticia? Lejos de ello. En efecto, dice a Moisés: Usaré de misericordia de quien tengo misericordia y tendré misericordia de quien tendré misericordia. Así que no es (obra) del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que hace misericordia.

(3) ¡Oh altura de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios: cuán incomprensibles son sus juicios, e investigables sus caminos!

(4) No quieras juzgar por qué atraiga Dios a éste y no atraiga a aquél, si no quieres errar.



Santo Tomás ha notado sumamente bien esas dos grandes dificultades del misterio de la predestinación, una general y otra particular (ver Iª q. XXIII, a. 5, ad 3um). *Ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum et reprobationis aliorum . . . Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo . . . Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem . . . Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum si inæqualia non inæqualibus præparat. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ* (5).

La respuesta de San Pablo, de San Agustín, de Santo Tomás, aparta la contradicción; pero bajo sus dos aspectos, este misterio permanece inescrutable, y esto por dos causas: en razón de su sobrenaturalidad esencial, y en razón de la intervención de la soberana libertad.

*Este misterio* es, en efecto, sobrenatural, no solamente por el modo de su producción como el milagro naturalmente conocible, sino *por su esencia misma; pertenece al orden de la vida íntima de Dios,* como el misterio de la Trinidad, y excede así las fuerzas naturales de toda inteligencia humana o angélica, de toda inteligencia creada o creable.

Además, en este misterio interviene el beneplácito sobera-

(5) De la misma bondad divina puede tomarse la razón de la predestinación de algunos y la reprobación de otros . . . Quiso Dios representar su bondad en los hombres por modo de misericordia, perdonando, en cuanto a los que predestina, y en cuanto a los otros, a los que reprueba, por modo de justicia, castigando . . . Pero por que eligió a éstos para la gloria y a aquéllos reprobó, ello no tiene razón sino en la divina voluntad . . . Ni por esto hay iniquidad en Dios si prepara para los no iguales, cosas desiguales. En aquellas cosas que son dadas por gracia puede alguien, por su beneplácito, dar a quien quiera, más o menos, mientras no sustraiga nada de lo debido, sin perjuicio de la justicia.

namente libre de Dios, el *divinum beneplacitum* de que habla San Pablo. Ahora bien, *este beneplácito, que de ninguna manera es un capricho,* porque está enteramente penetrado de sabiduría y de santidad, *permanece para nosotros,* como todo lo que toca a la soberana libertad, *profundamente misterioso.* Por él Dios da misericordiosamente su gracia a uno de los dos ladrones crucificados al lado del Salvador, en tanto que por justicia permite una última resistencia en el otro y *lo deja* en *su* pecado.

Se ve, pues, que intervienen en el misterio la infinita misericordia, la infinita justicia y la soberana libertad, que superan absolutamente las fuerzas naturales de toda inteligencia creada o creable.

Santo Tomás ha notado bien (IIª - IIªᵉ, q. CLXXI, a. 3) la oscuridad que proviene, ya de la sobrenaturalidad esencial del objeto, ya de su contingencia o su indeterminación.

Dice que allí hay cosas que están lejos de nuestro entendimiento, *procul a cognitione nostra,* sea en el espacio, sea a causa de su elevación sobrenatural, *como el misterio de la Trinidad,* soberanamente determinado y conocible en sí, pero no para nosotros. Y, además, hay cosas que, no estando determinadas por sí mismas, no son conocibles en ellas mismas tal como los *futuros contingentes,* cuya verdad no podría ser determinada y conocida sino por un decreto soberanamente libre de Dios.

Dada la dificultad del problema, o mejor dicho, la gran oscuridad del misterio, del dogma que nos ocupa, el teólogo, para encontrar el método que debe seguir aquí, debe recordar lo que dice Santo Tomás (q. II, a. 3): *In sacra doctrina possumus uti philosophia ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria* (6).

La teología aparta así la evidente contradicción, pero no tiene por que probar filosóficamente la posibilidad intrín-

(6) En la doctrina sagrada (teología) podemos emplear la filosofía para resistir aquellas cosas que se digan contra la fe, mostrando ya que son falsas, ya que no son necesarias.



seca de los misterios; la posibilidad intrínseca de los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la predestinación, permanece, aquí en la tierra, oscura para nosotros, como su existencia (ver Concilio del Vaticano, Denzinger, n. 1795 y 1796).

Se ve así toda la dificultad del problema y, por consiguiente, cuan *fácil es aquí equivocarse, si no se sigue fidelísimamente la enseñanza de la Escritura,* de los concilios y de los grandes doctores de la Iglesia. Es fácil inclinarse hacia una u otra de las herejías contrarias, por ejemplo, hablando de la voluntad salvífica universal de una manera que se aproxima al semipelagianismo —que niega el misterio y el dogma de la predestinación, o inversamente hablando de la predestinación de una manera y con un acento que se aproximan al predestinacianismo— que niega la voluntad salvífica universal. *Basta una ligera exageración por algún adverbio* para inclinarse hacia una u otra de las herejías opuestas, como basta modificar una sola nota de una sinfonía de Beethoven para destruirle la armonía.

En medio de estas dificultades, ¿cómo debe proceder el teólogo?

### Método que debe seguirse

Aquí el teólogo debe recordar lo que dice el Concilio del Vaticano (Denz. 1796): *Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt* (7).

(7) La razón, en verdad, iluminada por la fe, siempre que indague cuidadosa, pía y sobriamente, consigue dándolo Dios, alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ya por analogía con aquellos que naturalmente conoce, ya por el nexo de los mismos misterios entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para sondearlos a semejanza de las verdades que constituyen su propio objeto.

El teólogo debe también recordar que así como Dios no permite el mal sino para mayor bien, no permite las herejías opuestas entre sí, sino para poner, por contraste, más en relieve la cumbre de la verdad y su precio. Es necesario, entonces, sacar provecho de la oposición de esas herejías, *pero sin disminuir jamás la elevación del misterio* del cual buscamos una "cierta inteligencia".

Si entonces el teólogo está atento, nota que en esta difícil cuestión, como en todos los grandes problemas filosóficos y teológicos, el espíritu humano, queriendo sistematizar y olvidando que el espíritu de síntesis es superior al espíritu de sistema, es llevado *primero hacia una tesis extrema*, a veces de apariencia profunda pero en realidad superficial, como el pelagianismo y el semipelagianismo; *después*, por reacción, *hacia una antítesis* no menos extrema y no menos superficial, como el predestinacianismo y los errores que lo han renovado.

El teólogo debe notar en seguida los ensayos de conciliación propuestos por el eclecticismo, que elige sin principio director lo que parece verdadero de los dos lados opuestos, y por allí presentir que la solución está no solamente en medio de los errores extremos sino muy por encima de ellos, y por encima también de las conciliaciones eclécticas, como un punto culminante que no se alcanza sino por los grandes doctores a la vez especulativos y contemplativos, nutridos de la substancia de la Escritura y de la Tradición.

En tanto que el eclecticismo queda en medio del camino, esos grandes doctores llegan a la síntesis superior, que concilia los diversos aspectos de lo real a la luz de los principios más elevados y más universales.

¿No es esto, acaso, lo que ha hecho San Agustín y de una manera más precisa Santo Tomás, cuando ha mostrado toda la elevación y la universalidad del principio revelado: "el amor de Dios es causa de todo bien"; de donde se sigue, por una parte, que *Dios quiere salvar a todos los hombres*, dándoles a todos la *posibilidad real* de observar sus preceptos, y de donde se sigue, por otra parte, que *nadie*



*sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios?* (Iª, q. XX, a. 3 y 4.)

Insistiremos sobre esos principios para establecer la clasificación de los diversos sistemas teológicos, la que nos mostrará mejor el punto culminante del misterio. Solamente digamos aquí que a menudo, después del descubrimiento de una síntesis verdaderamente superior que salvaguarda toda la elevación de la palabra de Dios, el espíritu humano como fatigado desciende a medio camino hacia las combinaciones más o menos arbitrarias y hacia las fluctuaciones del eclecticismo que sustituye la oscuridad divina del misterio por una claridad aparente, pero sin fundamento real. De ahí la necesidad de volver a la enseñanza de los grandes doctores que no sólo fueron historiadores eruditos y hábiles dialécticos, sino —por los dones del Espíritu Santo— grandes contemplativos enteramente penetrados por la palabra de Dios.

Muy ciertamente, no se tendría una inteligencia verdadera del misterio de la predestinación disminuyendo la infinita misericordia, ya sea respecto de todos los hombres (voluntad salvífica universal), ya sea con relación a los elegidos (gratuidad de la elección), o disminuyendo la infinita justicia, que distribuye a cada uno aquello de que absolutamente tiene necesidad y la cual no podría castigar pecados inevitables, que entonces ya no serían pecados.

En el curso de su búsqueda, el teólogo tampoco debe olvidar que muchos grandes contemplativos han declarado, como Santa Teresa, tener tanta más devoción a los misterios de la fe, cuanto éstos son más oscuros, porque *fides est de non visis* (8), y que *esta divina oscuridad proviene, no de la absurdidad* o de la incoherencia, *sino de una luz demasiado intensa para nuestros débiles ojos.*

El teólogo debe acordarse, en fin, de aquello que dicen los más grandes espirituales, como San Juan de la Cruz, con motivo de las purificaciones pasivas del espíritu, en las que el misterio de la predestinación aparece generalmente en

(8) Ver *Juan*, XX, 29.

toda su oscuridad trascendente, para obligar al alma probada a elevarse por sobre todas las concepciones humanas y su aparente claridad, y *a abandonar a Dios perfectamente en la pura fe, en la confianza filial y en el amor.*

Santo Tomás nos dice también (IIª - IIªᵉ, q. VIII, a. 7) que el don de inteligencia purifica el espíritu del creyente, y por lo tanto del teólogo, de su apego excesivo a las imágenes sensibles y de lo que lo inclina al error, para hacerle penetrar, bajo la letra de la Escritura, el espíritu de los misterios según toda su elevación sobrenatural.

Tal es la vía no solamente de la especulación teológica, sino de la contemplación, en la que ninguno de los aspectos del misterio se encuentra indebidamente limitado por la estrechez del razonamiento.

Eso es lo que muestra —particularmente en estas altas y difíciles cuestiones— que es necesario leer sobre todo a los grandes teólogos que fueron también muy grandes contemplativos, a aquellos que han descollado en las dos sabidurías de que habla Santo Tomás (IIª - IIªᵉ, q. XLV, a. 2), la sabiduría adquirida *secundum perfectum usum rationis* (9), y el don de sabiduría, principio de un conocimiento cuasi-experimental, fundado sobre la inspiración especial del Espíritu Santo y sobre la connaturalidad de la caridad con las cosas de Dios. A ello hace alusión el Concilio del Vaticano en el texto citado más arriba: *Ratio quidem fide illustrata cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam* DEO DANTE *mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur . . .* (10).

Uno, entonces, ya no se inclina a decir que es inútil pensar en esos misterios impenetrables; se ve, por el contrario, que en ellos es donde todo termina, y se ve que, de más en más, son el objeto de la contemplación, a medida que el Señor purifica las almas.

(9) Según el uso perfecto de la razón.

(10) La razón, en verdad, iluminada por la fe, siempre que indague cuidadosa, pía y sobriamente —*dándolo Dios*— consigue cierta inteligencia, y fructuosísima, de los misterios.

## CAPÍTULO IV

# CLASIFICACIÓN DE LOS SISTEMAS TEOLÓGICOS

La doctrina revelada de la predestinación y de la voluntad salvífica universal aparece, así, como una *cumbre* que se eleva por encima de dos precipicios: el pelagianismo y el semipelagianismo de una parte, y el predestinacianismo de la otra.

Así será más fácil ver en qué se oponen los diversos sistemas teológicos. No parece erróneo decir que sobre una de las pendientes de esta cumbre, a media altura se encuentra el *molinismo*, y un poco más alto el *congruísmo* de Suárez; sobre la pendiente opuesta, el ***agustinismo*** y ***el tomismo rígidos***, que atenúan, al parecer, la voluntad salvífica universal haciendo consistir la reprobación negativa en la *exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito* (1); entre las dos pendientes, siempre a media altura, el eclecticismo de los congruístas de la Sorbona que han admitido la eficacia intrínseca de la gracia para los actos salutíferos difíciles y no para los actos fáciles.

Por encima de estos diferentes sistemas, *la cumbre* de la elevación aparece inaccesible al *viator*, a toda inteligencia creada, así estuviera iluminada por la luz sobrenatural de la fe y por la luz de los dones del Espíritu Santo. *Para ver* este punto culminante, sería necesario haber recibido la luz de la gloria, ver inmediatamente, la ESENCIA DIVINA, LA DEIDAD, que contiene *eminenter formaliter*, sin ninguna "distinción

(1) Exclusión positiva de la gloria, como de beneficio no debido.

real", la infinita misericordia, la infinita justicia y la soberana libertad.

Antes de llegar a esa cumbre, inaccesible al *viator*, una doctrina lo dirige seguramente hacia ella y permite situarla exactamente, sin verla: es aquella que ha recurrido a los principios más elevados y más universales, que se equilibran mutuamente, es la doctrina que no disminuye en nada esos principios y por ellos presiente dónde debe encontrarse el punto culminante, del cual derivan y hacia el cual todo converge.

¿Esta doctrina no es, acaso, aquella que tiene por principio superior: *el amor de Dios es la fuente de todo bien*; y por principios subordinados que se equilibran: de una parte, *Dios, por amor, hace posible a todos la obediencia a sus preceptos y la salvación*, y de la otra, *nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios?* Se reconoce aquí el principio de predilección, al cual San Agustín y Santo Tomás han atribuído un valor absoluto y universal.

En esta forma se procede a una clasificación metódica de los sistemas, que no debe inspirarse en la defensa de una doctrina de escuela, sino en la defensa de dos grandes verdades de fe: la omnipotencia de Dios, soberanamente bueno, que predestina y es el autor de la salvación, y la voluntad salvífica universal.

Hay tres clasificaciones de los sistemas filosóficos sobre la predestinación.

La primera clasificación comúnmente propuesta, considera más las conclusiones de los teólogos que sus principios. La segunda, propuesta por el Padre Billot, S. J., del punto de vista molinista, considera más bien los principios adoptados por los teólogos. La tercera, propuesta por el Padre del Prado, O. P., del punto de vista tomista considera, también, sobre todo los principios de los teólogos más bien que sus conclusiones.

I. Según la clasificacion común, hay dos tendencias principales: la de aquellos para quienes la predestinación



de los adultos a la gloria es *post prævisa merita* (son los puros molinistas, como Vásquez, Lesio, etc.); y la de aquellos para quienes la predestinación de los adultos a la gloria es *ante prævisa merita* (éstos son los tomistas, los agustinianos, los escotistas y hasta los congruístas a la manera de Belarmino y de Suárez).

Pero entre estos últimos teólogos que admiten la gratuidad absoluta de la predestinación de los adultos a la gloria, casi todos los antiguos, es decir los tomistas, los agustinianos y los escotistas, afirman que está fundada sobre los decretos divinos predeterminantes, en tanto que el congruísmo de Belarmino y de Suárez desecha esos decretos y conserva la teoría de la "ciencia media" para explicar la distribución de la gracia llamada "congrua" y la certeza divina sobre el consentimiento que le prestarán los elegidos.

II. Una segunda clasificación, ha sido propuesta por el Padre Billot (*De Deo uno*, edic. 1910, p. 270; edic. última, p. 290).

Mientras unos —dice— fundan la presciencia, que implica la predestinación, *sobre los decretos predeterminantes*, otros la fundan *sobre la "ciencia media"*.

Entre estos últimos, el Padre Billot, distingue:

1º Los que, como Vásquez y Lesio, admiten *la predestinación* de los adultos a la gloria *post prævisa merita futura* y *la no elección post prævisa demerita futura* (2).

2º Aquellos que, por el contrario, como Suárez, dicen: la predestinación de los adultos a la gloria es *ante prævisa merita etiam ut futuribilia*, y la reprobación negativa o *no elección ante prævisa demerita etiam ut futuribilia* (3).

3º Los que sostienen que la predestinación a la gloria de

(2) Después de la previsión de los méritos futuros... después de la previsión de los deméritos futuros.

(3) Antes de la previsión de los méritos aun como futuribles... Antes de la previsión de los deméritos aun como futuribles.

los adultos es *post prævisa merita ut futuribilia, sed non ut futura* (4).

El Padre Billot admite esta última opinión, sosteniendo que es la misma de Molina; en otros términos, para él, lo que es absolutamente gratuito es la elección divina de las circunstancias en las cuales Dios coloca a tal hombre, después de haber previsto —por la ciencia media— que en esas circunstancias tal hombre daría su buen consentimiento.

En lo que respecta a la reprobación negativa individual o no elección, el Padre Billot se aproxima a Vásquez, posición que es sumamente difícil de establecer.

III. Una tercera clasificación, finalmente, ha sido propuesta por el Padre del Prado, O. P. (*De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1911, p. 188).

Esta también considera, sobre todo, los principios de las dos más importantes escuelas, según admitan, sea los decretos divinos predeterminantes, sea la ciencia media.

Esta clasificación insiste sobre este punto: que sólo los teólogos que admiten los decretos divinos predeterminantes permanecen fieles a lo que ha escrito Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 5): "Todo lo que en el hombre lo ordena a la salvación está comprendido bajo el efecto de la predestinación, aun la preparación a la gracia", y, por lo tanto, hasta la determinación libre del acto salutífero en tanto existe en tal hombre más bien que en tal otro, y no inversamente.

Es, precisamente, el sentido de la frase de Santo Tomás, que ha escrito un poco más arriba: *Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima* (5).

(4) Después de la previsión de los méritos como futuribles, pero no como futuros.

(5) En verdad, no es distinto lo que es del libre albedrío y lo que es de la predestinación; como tampoco es distinto lo que es de la causa segunda y lo que es de la causa primera.



Añadamos lo que el Padre del Prado indica en otra parte: sólo los teólogos que admiten la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, reconocen el valor absoluto y universal del principio de predilección formulado por Santo Tomás (Iª, q. XX, a. 3): "Como el amor de Dios es fuente de todo bien, nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios."

Santo Tomás ha escrito asimismo (Iª-IIªᵉ, q. CXII, a. 4): *Qui magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujusce diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat* (6).

Dice también Santo Tomás (*In Matth.*, XXV, 15): *Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod conetur, indiget altiori causa* (7).

Ese principio de predilección, lo veremos, supone que los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos futuros son intrínseca e infaliblemente eficaces. En efecto, si no lo fuera podría suceder que —de dos personas *igualmente amadas* e igualmente ayudadas por Dios en las mismas circunstancias— una sería fiel a la gracia y la otra no. Así, *sin haber sido más amada* y más ayudada por Dios, una se haría *mejor* que la otra, por un acto fácil o difícil, inicial o final.

Esto es lo que, contrariamente a Santo Tomás, ha sostenido Molina, quien reduce así el principio de predilección a la elección de las circunstancias favorables, en las cuales Dios coloca a los que ha previsto —por su ciencia media— que habrían de usar bien de la gracia en esas circunstancias mismas.

(6) Quien más se prepara para la gracia, más plena gracia recibe. Pero la preparación a la gracia no es del hombre, sino en cuanto su libre albedrío es preparado por Dios. De donde debe tomarse la primera causa de esta diversidad, de parte del mismo Dios, que de diverso modo dispensa los dones de su gracia.

(7) Quien más se esfuerza más tiene de la gracia, pero el que se esfuerce requiere causa más alta.

### Comparación de los sistemas

Esta comparación, según lo que acabamos de decir, equivale a preguntarse cuál es el valor del principio de predilección: "nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios".

Este principio, ¿tiene un valor absoluto y universal, como lo sostienen los antiguos teólogos, particularmente los tomistas? o ¿solamente tiene un valor relativo y restringido, como lo piensan los molinistas y los congruístas?

Como veremos, exponiendo la doctrina de Santo Tomás, en el orden filosófico este principio aparece como un *corolario del principio de causalidad* aplicado al amor de Dios, causa de todo bien. *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum* (8), dice Santo Tomás (Iª, q. XX, a. 3).

En el orden de la gracia, el principio de predilección es revelado; San Pablo lo expresó diciendo: *Quis enim, te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? (I Cor.,* IV, 7) (9). Y se encuentra expresado en el Antiguo Testamento como él lo dice *(Rom.,* IX, 15): *Moysi enim dicit* (Dominus): *Miserebor cujus misereor, et misericordiam præstabo cujus miserebor* (10).

*Este principio de predilección sostiene todo el pensamiento de San Agustín,* y en estas cuestiones lo aplica a los ángeles mismos, cuando hace notar que si los buenos y los malos ángeles han sido creados *æqualiter boni,* los primeros *amplius adjuti ad beatitudinem pervenerunt* (11), mientras que los otros, por su propia defectibilidad cayeron *(De la ciudad de Dios,* XII, IX).

De ahí las célebres palabras de San Agustín: *Quare hunc*

(8) Siendo el amor de Dios causa de la bondad de las cosas.

(9) ¿Quién en efecto te distingue? ¿Qué, en verdad, tienes que no recibiste?

(10) (El Señor), en efecto, dice a Moisés: tendré misericordia de quien tengo misericordia y usaré de misericordia con quien tendré misericordia.

(11) "Igualmente buenos"... "Más ampliamente ayudados llegaron a la beatitud."



*trahat (Deus) et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare (In Joan.,* tr. XXVI *initio)* (12).

Además, *este principio de predilección es absolutamente universal;* por ello Santo Tomás lo formula en neutro: "Ningún ser creado *(non esset aliquid)* sería mejor que otro, si Dios no le quisiera un bien mayor." *Esto es verdadero en todos los órdenes,* del vegetal con relación al mineral, del animal, del hombre, del ángel y de sus actos, con relación a lo que es menos perfecto o menos bueno.

Es verdad, también, de cada hombre que desde un punto cualquiera de vista sea mejor que otro, ya sea por un acto bueno natural o sobrenatural; por un acto difícil o fácil; comenzado o continuado; inicial o final.

Veremos que los ensayos de síntesis propuestos después de Santo Tomás por los molinistas y por los congruístas, lejos de elevarse a principios superiores a los formulados por él, han desconocido la elevación, la universalidad de esos principios y su doble valor filosófico y teológico.

El principio que domina toda la cuestión sigue siendo éste: *el amor de Dios es causa de todo bien* (Iª, q. XX, a. 2).

De ello resulta, en primer lugar, que *Dios, por amor, quiere hacer realmente posible a* TODOS, *la obediencia a sus preceptos y la salvación;* esta real posibilidad es un bien que deriva del amor de Dios o de la *voluntad salvífica universal,* que sin embargo *no es eficaz para todos,* y es acompañada para muchos de una *permisión divina del mal en vista de un bien superior, que a menudo nos escapa y que no veremos claramente sino en el cielo. Hay en esto un grandísimo misterio.*

De que el amor de Dios sea causa de todo bien, se sigue igualmente que *nadie* sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios; y de este principio de predilección derivan todas los conclusiones de Santo Tomás relativas a la predestinación.

Ese principio es la clave que las sostiene y las reúne.

(12) Por qué a éste atraiga (Dios) y a aquél no, no quieras juzgar si no quieres errar.

CAPÍTULO V

# LA POSICIÓN DE SAN AGUSTÍN Y LA DE SUS PRIMEROS DISCÍPULOS

San Agustín ha notado, en muchas ocasiones, que los Padres anteriores a la herejía pelagiana no han tocado sino incidentalmente el problema de la predestinación.

San Roberto Belarmino (1) lo reconoce y cita sin embargo estas palabras de San Juan Crisóstomo *(In I Cor.,* IV, 7 hom. XII) sobre el *Quis enim te discernit?: Igitur quod accepisti habes, neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid habes. Non enim merita tua hæc sunt, sed dona Dei* (2).

Es necesario hacer notar también que los Padres anteriores a San Agustín, sobre todo los griegos, a menudo han tomado la predestinación por la voluntad de dar la gloria después de esta vida y apenas han hablado de ella y lo han hecho a manera de exhortación, y, por ende, en el *orden de ejecución preconcebida,* en el cual los méritos preceden a la glorificación, mientras que el orden de intención es inverso (3).

(1) *De gratia et libero arbitrio,* l. II, c. XIV.

(2) ¿Quién en efecto, te distingue?: En consecuencia, tienes lo que *recibiste,* y no esto o aquello sólo, *sino lo que tienes.* No son méritos tuyos estas cosas, sino *dones de Dios.*

(3) Ver *Dict. de Théol. Cath.,* artículo "Predestinación" (Sección de los padres griegos), por el Padre, SIMONIN O. P.

Son conocidas las dos interpretaciones contrarias dadas con motivo de la doctrina de los Padres griegos sobre este punto: la de Pétau que los muestra partidarios de una predestinación *post prævisa merita*





Dios, *en el orden de intención* quiere *el fin antes que los medios* (porque quiere salvar al buen ladrón le acuerda la gracia de la perseverancia final); *pero en el de ejecución, da la gloria como recompensa de los méritos.*

Esta distinción del orden de intención y del de ejecución, tomada en su generalidad o para las cosas humanas, es una distinción de sentido común: el constructor quiere ante todo el fin de su trabajo, la casa por construir, aunque este fin no se obtenga sino en último lugar.

*Sin esta distinción elemental no se puede concebir el plan providencial:* Dios desde toda eternidad quiere primeramente el fin último del universo, la manifestación de su bondad, y ordena los medios que concurrirán a ese fin supremo, el cual no será realizado plenamente sino al final de los tiempos, cuando los elegidos, escogidos desde toda etenidad, habrán alcanzado el término de su carrera.

Como sucede siempre en caso semejante, esta distinción no fué aplicada al problema de la predestinación sino de una manera progresiva, confusamente, primero por San Agustín, y cada vez más explícitamente por los teólogos escolásticos.

Con la aparición de la herejía pelagiana se comprendió, poco a poco, la necesidad de considerar la predestinación, no sólo en el orden de ejecución, a manera de exhortación, sino en el de intención, *ut in salutis negotio totum Deo detur* (4).

Esta fórmula que necesitaba explicación se encontraba ya en los Padres anteriores, en especial en San Juan Crisóstomo,

y la de Thomasin sosteniendo que ellos han enseñado la predestinación *ante prævisa merita.*

El Padre Simonin (lugar citado), concluye que los Padres griegos no han "ni planteado", ni resuelto el problema de la predestinación "antes o después de previsión de los méritos", lo que supone, evidentemente, una especulación que va directamente sobre las intenciones divinas". Ellos, más bien, han considerado de manera concreta y práctica *la ejecución* del plan divino.

(4) A fin de que en lo concerniente a la salvación todo sea atribuído a Dios.

cuando comentaba las palabras de San Pablo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* (5). Estas palabras contenían ya confusamente el principio de predilección.

Se hizo así de más en más cierto, que si Jesús concedió de hecho la gracia de la perseverancia final al buen ladrón más bien que al otro, fué porque quería *eficazmente* salvarlo, y fué porque *esta voluntad eficaz* había existido en Dios desde toda eternidad.

### La gratuidad de la predestinación según San Agustín

Entre los teólogos que han estudiado estos últimos años la doctrina de San Agustín sobre la predestinación, el Padre Cayré (6) y el Padre Saint Martin (7), los dos Agustinos de la Asunción, han confirmado la interpretación tradicional de los escritos del Santo Doctor. Nosotros nos adherimos a sus conclusiones (8).

San Agustín ha desarrollado sobre todo esta doctrina en los escritos del fin de su vida: *De correptione et gratia. De prædestinatione sanctorum. De dono perseverantiæ;* pero había trazado sus líneas esenciales desde el comienzo de su episcopado *Ad Simplicianum* (l. I) y dice en el *De dono perseverantiæ,* n. 53, que esta doctrina estaba im-

(5) ¿Quién es el que te distingue? ¿Qué es, en efecto, lo que tienes que no lo hayas recibido?

(6) *Précis de Pathrologie,* 1927, t. I, pp. 664-667.

(7) *Dict. Cath.,* artículo "Pred." (sección: S. Agustín).

(8) El Padre J. Saint Martin (lugar citado, col. 2853), insiste, con razón, sobre esto: el punto importante, hasta necesario, para caracterizar la doctrina de San Agustín, es el de saber si los predestinados lo son a la sola gracia o a la gloria. Se recuerda el estado de la cuestión. Los semipelagianos no admitían, no podían admitir sino una predestinación a la gracia, y asimismo a la gracia entendida a su manera, a la gracia que tan sólo la libertad torna eficaz. San Agustín los refuta sobre este punto, con una energía particular, sabiendo bien que allí está, a la vez, el centro y el resumen de su error. Sin el don gratuito de la perseverancia final, que, según él, realiza la predestinación, ésta no existe, a pesar de todas las otras gracias recibidas. El pensamiento del Santo Doctor no deja lugar a duda sobre este punto.



plícitamente contenida en esta fórmula de las *Confesiones* (X, c. 37, n. 60): *Domine, da quod jubes et jube quod vis* (9).

Hemos hecho notar más arriba, al final del primer capítulo sobre la noción de predestinación según la Escritura, que San Agustín ha tomado de los diversos textos del Nuevo Testamento relativos a este problema, esta definición de la predestinación: *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* "La predestinación es la presciencia y la preparación de los *beneficios* por los cuales son certísimamente salvados todos los que son salvados" *(De dono persever.,* c. XIV).

En esta definición, el término *presciencia* no expresa la previsión divina de los méritos de los elegidos, sino la presciencia y la preparación de los beneficios, *beneficiorum,* por los cuales los elegidos serán salvados de hecho, en el orden de ejecución.

San Agustín lo dice muy explícitamente en el *De prædestinatione sanctorum* (c. X): *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus:* "Por su predestinación, Dios ha previsto lo que *El* había de hacer para conducir infaliblemente a sus elegidos a la vida eterna."

Es lo que corresponde a la palabra del Salvador *(Juan,* X, 28): "Mis ovejas jamás perecerán y nadie las arrebatará de mi mano."

La predestinación supone, pues, para San Agustín, una voluntad firme y precisa que tiene Dios de santificar y de salvar gratuitamente a todos los elegidos (ver *Enchiridion,* c. 100, n. 26).

Dios los conoce individualmente y quiere hacerles cumplir las obras meritorias, que son la condición del cielo;

(9) ¡Oh Señor! da lo que ordenas, y ordena lo que quieres.

quiere darles la perseverancia hasta el fin, según la propia palabra de San Pablo: *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate* (*Filip.*, II, 13; ver *De præd. sanct.*, XVIII, 41; *De dono persev.*, XXIII, 63) ([10]).

La previsión divina de nuestros actos salutíferos y meritorios supone, según San Agustín, el decreto de la voluntad divina relativo a esos actos (ver *De dono persever.*, XVII, 41, 47; XIX, 48; XX, 50; y *De prædest. sanct.*, XVII, 34; XVIII, 37).

El Padre Portalié ([11]) atribuye al Santo Doctor la "ciencia media", a causa de un texto del *Opus imperfectum contra Julianum* (l. I, c. XCII): *Absit ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncta præscientis intentio* ([12]).

Se sabe, por el contrario, que para San Agustín, la presciencia de nuestros actos salutíferos recae sobre lo que Dios ha decretado hacer cumplir a las voluntades creadas. La misma continuación del texto citado por el Padre Portalié lo muestra: *Parum de re tanta cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt, qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediente non posse* ([13]).

El Padre Portalié hubiera debido notar que Molina ha reprochado, por el contrario, a San Agustín, no haber conocido la ciencia media (ver *Concordia*, edic. 1876, p. 546).

## ¿De dónde proviene, según el Gran Doctor, la eficacia de la gracia acordada a los elegidos?

Los principios enunciados por él, hacen conocer su pensamiento.

([10]) Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, por su buena voluntad.

([11]) *Dict. de Théol. Cathol.*, artículo "Augustin", col. 2399.

([12]) De ningún modo la intención omnipotente y omnipresciente puede ser impedida por el hombre.

([13]) Los que piensan que Dios omnipotente quiere algo y por impedirlo el débil hombre no lo pueda hacer, reflexionan muy poco sobre tan grande cuestión o no es suficiente la idea que se forman.



La voluntad de Dios, dice, es todopoderosa y eficaz —*efficacissima*— (ver *Enchiridion*, c. 95, y ss.).

Léese en el *De correptione et gratia* (c. 14): "Non est dubitandum *voluntati Dei*, qui in cælo et terra omnia quæcumque voluit fecit... *humanas voluntates non posse resistere* (in sensu compositu), quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam *de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. Habens sine dubio humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam voluntatem*" ([14]).

Se ve por ello que para San Agustín la infalibilidad de los decretos de la voluntad divina, no proviene de la presciencia de nuestro consentimiento futuro, sino de la omnipotencia de Dios.

Dice en el mismo lugar: *Deus magis habet in potestate sua voluntate hominum, quam ipsi suas* ([15]). Igual en *De civitate Dei*, l. V, c. 9 (ann. 415).

Lo mismo en el *De gratia et libero arbitrio* (c. 16): *Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum;... certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati* ([16]).

De una manera más neta todavía dice en el *De prædestinatione sanctorum* (c. VIII): *Gratia quæ a nullo duro*

([14]) No debe dudarse que a la voluntad de Dios, que en el cielo y en la tierra todo lo que quiso realizó... no *pueden resistir las voluntades humanas* (en sentido compuesto) el que haga lo que quiere, puesto que también *de las mismas voluntades de los hombres, hace lo que quiere cuando quiere.*

*Tiene, sin duda, la omnipotentísima voluntad de inclinar los corazones humanos a lo que le place.*

([15]) Dios tiene más en su potestad a las voluntades de los hombres que éstos mismos.

([16]) Cierto es que nosotros queremos cuando queremos, *pero El hace que queramos lo bueno;...* cierto es que nosotros obramos cuando obramos, *pero El hace que obremos, proporcionando eficacísimas fuerzas a la voluntad.*

*corde respuitur, quia ad tollendam cordis luritiam* primitus datur ([17]) ([18]).

En fin, San Agustín enseña continuamente que la predestinación es *gratuita*, y entiende la predestinación como la define, es decir, no solamente a la gracia, sino a la gloria; porque la predestinación sólo a la gracia no conduce efectivamente a la vida eterna; no tiene de predestinación sino el nombre, pues es común a los elegidos y a los que, después de haber sido justificados, no perseveran.

*Esta gratuidad de la predestinación* está particularmente afirmada en el *De dono perseverantiæ* (c. IX): *Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus ætate jam grandibus impiis cur iste ita vocetur, ille non ita vocetur, inescrutabilia sunt Dei judicia* ([19]).

Lo mismo dice en *In Joan.* (tr. 26): *Quare Deus hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare* ([20]).

*El punto preciso del misterio se encuentra, según San Agustín, en la imposibilidad para el hombre de encontrar las razones de la elección divina.*

A esta imposibilidad vuelve siempre y en ella acorrala a

([17]) Gracia que por ningún corazón duro es rechazada, porque se da precisamente para quitar la dureza del corazón.

([18]) *Ad Simplicianum* (I, q. II, n. 13) San Agustín habla de una gracia *congrua* adaptada a las disposiciones del sujeto que Dios conoce. A veces se ha querido ver aquí la gracia congrua *no intrínsecamente eficaz,* tal como la concebirá más tarde Suárez. El Padre Guillermin ha mostrado ("Revue Thomiste", 1902, p. 658) que se trata en San Agustín de una "congruidad actuante y triunfante", intrínseca en una palabra.

([19]) Son juicios inescrutables de Dios el por qué, de dos niños igualmente encadenados por el pecado original, uno de ellos es tomado y el otro dejado; y el por qué de dos hombres impíos ya de edad, uno sea llamado de un modo y el otro no lo sea.

([20]) Porque Dios atraiga a éste y a aquél no, no quieras juzgar si no quieres errar.



sus contradictores; ella garantiza su fidelidad a la doctrina de San Pablo. Es como el *leitmotiv* de su enseñanza (ver *De dono persev.*, XII, 30; VIII, 17; IX, 12, 21; XI, 25; *De prædestin. sanct.*, VIII, 16; XIV, 26; y, en el orden de ejecución, ver el *De correp. et gratia,* VIII, 19, 17).

Se comprende que J. Tixeront ([21]) haya escrito a manera de conclusión: "El conjunto del pensamiento de San Agustín nos dirige hacia la doctrina de la predestinación a la gloria *ante prævisa merita.* Que si se tratase no más que de la predestinación a la gloria aisladamente tomada o de la *predestinación completa a la gracia eficaz, a la perseverancia final y a la gloria,* ninguna duda sería ya posible: el obispo de Hipona vuelve continuamente sobre su gratuidad absoluta" (ver *Enchiridion*, c. 98, 99; *Ep.*, 186, 15; *De dono perseverantiæ*, c. 17, 25).

### Los primeros discípulos de San Agustín

1. San Próspero de Aquitania. Después de la muerte de Agustín, su doctrina sobre la predestinación fué defendida contra un panfleto anónimo que la desfiguraba, por San Próspero de Aquitania en sus *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium (P. L.,* t. LI, col. 155-175).

Próspero hasta fué a Roma y obtuvo del Papa San Celestino, en el año 431, la carta que afirmaba altamente la ortodoxia del Obispo de Hipona y recomendaba al episcopado galo no permitiese que se le calumniase más.

De vuelta a las Galias, debió sin embargo refutar un nuevo panfleto, que parece ser obra de San Vicente de Lérins, y según el cual la doctrina agustiniana niega que Dios quiera la salvación de todos los hombres y supone que El es el autor del pecado.

San Próspero rechazó estas conclusiones en sus *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum vincentianarum (P. L.,* col. 177-186), y escribió contra Casiano, hacia el año 433-434, el *Liber contra Collatorem (P. L.,* col. 213-

([21]) *Histoire des dogmes,* t. II, p. 503.

276), que trata de nuevo el problema de la gracia y del libre albedrío.

Para responder a los pelagianos que abusaban del texto de Pablo *(I Tim.*, II, 4): *Deus omnes homines vult salvos fieri* ([22]) y pretendían que Dios quiere salvar *igualmente* a todos los hombres, San Agustín, partiendo del hecho de que todos los hombres no son salvados y del principio de la infalible eficacia de la voluntad divina, varias veces había hablado (lo vimos) de una voluntad salvífica restringida. Entendía por ello la voluntad infaliblemente eficaz que conduce a todos los elegidos a la vida eterna. San Próspero, para responder a las objeciones hechas contra la doctrina de su maestro, insiste sobre otro aspecto de esta doctrina.

San Agustín había afirmado nítidamente en el *De natura et gratia* (XLIII, 50, t. XLIV, col. 271): *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* ([23]).

Dios no manda jamás lo imposible, de otro modo el pecado actual sería inevitable y por lo mismo ya no sería pecado, y los castigos divinos infligidos por una falta tal serían una injusticia manifiesta.

Pero decir que Dios no manda jamás lo imposible significa que quiere hacer *realmente posible* a todos los hombres el cumplimiento de los preceptos que se les imponen y cuando les son impuestos; por ello quiere hacer realmente posible su salvación, sin conducirlos sin embargo a todos, eficazmente, a la vida eterna.

Aun más, San Agustín varias veces había explicado sin restricción el texto de San Pablo *(I Cor.*, V, 15): *Pro omnibus mortuus est Christus* ([24]) (ver *Contra Jul.*, VI, IV, 8, t. XLIV, col. 825; *Op. imp. contra Jul.*, II, CLXXIV, CLXXV, t. XLV, col. 1217).

([22]) Dios quiere que todos los hombres se salven.

([23]) Dios no manda imposibles, sino que ordenando, aconseja hacer lo que puedas y a pedir lo que no puedas.

([24]) Por todos murió Cristo.

También San Próspero pudo escribir permaneciendo fiel a su maestro: *Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant; siquidem Apostolus cujus sententia est, sollicitissime præcepit, quod in omnibus Ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur: ex quibus quod multi pereunt, perentium est meritum, quod multi salvantur, salvantis est donum* ([25]) *(Resp. ad cap. obj. vicent.*, 2 t. LI, col. 179; ver *Resp. ad 8 obj. gallorum*, col. 162).

Estas palabras de San Próspero formulan los dos aspectos extremos del misterio, por una parte la voluntad salvífica universal y por la otra el misterio de la predestinación: *quod multi salvantur, salvantis est donum* ([26]).

Sobre la predestinación propiamente dicha, San Próspero defiende también firmemente el pensamiento de San Agustín y rehusa identificar la predestinación con la presciencia, porque Dios no prevé menos los actos malos que los actos buenos, y sin embargo no quiere positivamente y no produce sino los buenos (ver *Resp. ad cap. gallor.*, I, 15, col. 170).

El es el autor de todo bien y no es tal hombre mejor que otro independientemente de la voluntad divina.

La predestinación incluye, por consiguiente, con la presciencia, un amor de predilección, o sea la voluntad de producir en tal hombre más bien que en tal otro y por él ese bien salutífero por el cual merecerá de hecho la vida eterna y llegará a ella (ver *Resp. ad cap. gallor.*, II, 15, col. 174).

([25]) Sincerísimamente debe creerse y declararse que Dios quiere que todos los hombres se salven; pues que el Apóstol —cuya es la sentencia— muy solícitamente prescribió, lo que en todas las Iglesias con mucha piedad se guarda, se suplicase a Dios en favor de todos los hombres: de los cuales el que muchos *perecen culpa es de los que perecen*, y el que muchos *se salvan don es del que salva.*

([26]) Ver sobre esta cuestión, en San Próspero, P. M. Jacquin, O. P. S. *La question de la prédestination aux V^e et VI^e siècles*, en la "Revue d'histoire ecclésiastique", t. VII, 1906, pp. 269-300; J. Tixeront, *Hist. des dogm.*, t. III, pp. 283-293; F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, 1930, pp. 180-185.

Por lo tanto, la predestinación de los elegidos es gratuita, como lo había dicho San Agustín.

Si San Próspero ha atenuado sobre un punto la doctrina de su maestro, es sobre la reprobación. No se contenta con hablar de las almas dejadas por Dios en la *massa perditionis*, piensa que la reprobación es una *consecuencia de los pecados personales* previstos por Dios (*Resp. ad cap. gallor.*, I, 6, col. 161).

Esta manera de ver no puede sostenerse para la no-elección de los niños muertos sin bautismo. En cuanto a los adultos reprobados, deja subsistir una gran oscuridad: *sus pecados personales previstos* por Dios no sucederían sin una permisión divina; y ¿por qué Dios ha permitido en tales hombres los pecados personales sin tener la intención eficaz de perdonárselos, siendo que en la vida de los elegidos no permite los pecados personales sino para conducirlos a una más verdadera humildad, condición de un amor más puro?

Buen número de entre los discípulos de San Agustín que vendrán después, creerán ser más fieles a su pensamiento distinguiendo entre la *reprobación negativa* (no-elección y voluntad de permitir pecados que no serán perdonados) y la *reprobación positiva* (decreto eterno de infligir la pena de la condenación para pecados previstos).

Dirán: la reprobación negativa no puede ser la consecuencia de pecados personales previstos por Dios como imperdonables, porque no es otra cosa que la permisión divina de esos pecados, y sin ella Dios no podría preverlos.

*Esta será la doctrina de Santo Tomás* (I, q. XXIII, a. 5, ad 3) que parece muy conforme a la de San Agustín (*De præd. sanct.*, III, 7, t. XLIV, col. 965; *Contra duas epist. pelag.*, II, VII, col. 580).

2. El autor del tratado *De vocatione omnium gentium* (*P. L.*, t. LI, col. 647-722), escrito entre los años 430 y 460, casi en la misma época de San Próspero, admite la voluntad salvífica universal y mantiene la gratuidad de la predestinación como verdadero discípulo de San Agustín.

Para explicar la voluntad salvífica universal, insiste sobre una gracia de salvación *general*, ofrecida a todos, y la distingue de una gracia *especial* completamente gratuita, dada a aquellos que se salvan de hecho.

*Quibus donis (generalibus) . . . specialis gratiæ largitas superfusa est* (*obra citada*, II, XXV, col. 710) ([27]).

Esta gracia especial es el efecto de una predilección divina.

3. San Fulgencio. A comienzos del siglo vi, las controversias sobre la gracia y la predestinación recrudecieron a causa de discusiones relativas a los escritos del obispo semipelagiano Fausto de Riez, después de su muerte.

Fué entonces cuando San Fulgencio de Ruspe escribió el pequeño tratado *Liber de Incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi* (*P. L.*, t. LXV, col. 451-493); después, una *carta* importante sobre la cuestión de la gracia (*Epist.*, XV, *P. L.*, col. 435-442); y una obra de siete libros, directamente en contra de las doctrinas de Fausto, de la que no queda sino el tratado *Ad Monimum* (*P. L.*, 151-206) del cual el libro I, col. 153-178 trata sobre la predestinación; y, por último, el tratado *De veritate prædestinationis et gratiæ* (*P. L.*, col. 603-672).

San Fulgencio, llamado *Augustinus abbreviatus*, hace suya toda la doctrina de San Agustín sobre la gracia y su gratuidad (ver *Ad Monimum*, I, VIII, XI, XIV).

Acepta así toda la doctrina de su maestro sobre la predestinación. La predestinación total, es decir a la gloria y a la gracia, es según él gratuita, cierta y restringida. Es gratuita, porque la gracia, sin la que el hombre no puede hacer ningún bien salutífero, es un don de la pura misericordia de Dios (*De verit. prædestin.*, l. I). La predestinación es cierta, en virtud de la omnipotencia de la inmutable voluntad de Dios (*Ad Mon.*, I, XII). Es finalmente restringida a los elegidos, llamados a manifestar la misericordiosa bondad

([27]) A los cuales dones (generales) . . . se ha agregado *la liberalidad de la gracia especial.*

de Dios (*Ibid.*, I. XXVI; *De verit. prædestin.*, II, XX).

En cuanto a la voluntad salvífica, San Fulgencio la limita como lo hacía San Agustín en los textos en que hablaba de la voluntad salvífica infaliblemente eficaz (*cf. De verit. prædest.*, III, 14-15, 17-22, col. 658 ss.; *Epist.*, XV, 15, col. 441). No niega sin embargo el otro punto de la doctrina agustiniana: *Deus impossibilia non jubet*, Dios quiere hacer realmente posible a todos el cumplimiento de los preceptos, que son el camino de la salvación. San Fulgencio rechaza claramente la predestinación al pecado (*Ad Mon.*, I, IV-VII, XVII-XXX), y explica que a aquellos a los que Dios no ha elegido, los abandona justamente, sea a causa del pecado original, sea a causa del orgullo que es consecuencia de él. (*Ibid.*, I, XVII).

4. San Cesáreo de Arlés (470-543), también conserva en sus Sermones la doctrina de San Agustín sobre la predestinación.

Como dice el Padre Lejay (*Dict. Théol. Cath., Césaire d'Arles*, t. II, col. 2178): "El problema de la salvación y de la condenación está resuelto en la misma forma que en San Agustín. Si la maldad de los pecadores los conduce al endurecimiento, es que Dios les ha sustraído su gracia (*Serm.*, XXII, 4).

"Si se pregunta por qué Dios da a unos la gracia y la rehusa a los otros, Cesáreo responde como Agustín: *judicia Dei plerumque sunt occulta, numquam tamen injusta* (*Serm.*, CCLXXV, I) ([28]). Y opone, como San Agustín, los conocidos textos: O *altitudo!* O *homo tu quis es ut respondeas Deo!*" ([29]).

Se ve, sin embargo, que San Cesáreo, como su maestro, distingue entre la permisión divina del pecado (sin la cual éste no sucedería) y la sustracción divina de la gracia, que,

([28]) Los juicios de Dios a menudo son ocultos, nunca sin embargo injustos.

([29]) ¡Oh altura! ¡oh hombre! ¿tú quién eres para que enfrentes a Dios?



como una justa pena, supone por el contrario la previsión del pecado.

Así, ha escrito: "El faraón se endureció por la sustracción de la gracia, pero también a causa de su maldad" (*Serm.*, XXII).

El misterio queda en la permisión divina de los pecados que no serán perdonados.

Dios, *a menudo*, perdona pecados que ha permitido, *pero no siempre;* ése es el misterio mismo.

5. El Segundo Concilio de Orange (529), en el cual San Cesáreo de Arlés tuvo una influencia preponderante, puso fin a las luchas entre agustinianos y antiagustianos, en las Galias, aprobando los puntos fundamentales sostenidos por Agustín.

Contiene, ante todo, 8 cánones extraídos por San Cesáreo de San Agustín (I-8), más (n. 10) otra proposición añadida por el Obispo de Arlés, después 16 proposiciones (9 y 11-25) tomadas por Próspero de las obras de Agustín y enviadas por el Papa Félix IV.

El Papa siguiente, Bonifacio II, confirmó, el 25 de enero del año 531, esas decisiones en las que Roma ya había tenido una gran parte, y declaró la profesión de fe del sínodo *consentanea catholicis Patrum regulis* ([30]).

En estos cánones del Concilio de Orange, están claramente afirmadas *la necesidad* de la gracia para todo bien sobrenatural, y su *gratuidad;* con ello el semipelagianismo estaba definitivamente descartado.

Sobre la cuestión de saber si la eficacia de la gracia, de la que habla este Concilio, es intrínseca o extrínseca, es decir, si esa eficacia es o no independiente de la previsión divina de nuestro consentimiento, los teólogos modernos no se ponen de acuerdo.

Aquellos que, como los agustinianos y los tomistas, admiten la eficacia intrínseca de la gracia, citan sobre todo los siguientes cánones:

([30]) Concorde con las católicas reglas de los Padres.

*Canon 3º:* "Si quis invocatione humana gratiam Dei dicit posse conferri, non autem *ipsam gratiam facere* ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ prophetæ, vel Apostolo idem dicenti: «Inventus sum a non quærentibus me; palam apparui his, qui me non interrogabant» (*Rom.*, X,20; *Is.*, LXV, 1) ([31])."

*Canon 4º:* "Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem *in nos fieri* confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: «Præparatur voluntas a Domino» (*Prov.*, VIII, 25) et Apostolo salubriter prædicanti: «Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate» (*Phil.*, *II*, 13)."

([31]) *Canon 3º:* "Si alguno dice que la gracia de Dios puede ser alcanzada por la invocación humana y no que *es la gracia misma quien hace* que nosotros la solicitemos, contradice al profeta Isaías, y al Apóstol que dice lo mismo: «Fuí hallado de los que no me buscaban; claramente me descubrí a los que no preguntaban por mí» (*Rom.*, X, 20; *Is.*, LXV, 1)."

*Canon 4º:* "Si alguno afirma que, para purgarnos del pecado, Dios espera nuestra voluntad, y antes bien no confiesa que cuando deseamos purgarnos del pecado ello acontece en nosotros por inspiración y obra del Espíritu Santo, ese tal resiste al mismo Espíritu Santo que dice por medio de Salomón: «La voluntad es preparada por el Señor» (*Prov.*, VIII, 35: versión de los setenta) y al Apóstol que predica saludablemente: «Dios es quien obra en vosotros así el querer como el obrar, por un puro efecto de su buena voluntad» (*Fil.*, II, 13)."

*Canon 6º:* "Si alguno dice que, sin la gracia de Dios, la misericordia se nos concede divinamente a los que creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que todo se opera en nosotros por infusión o inspiración del Espíritu Santo, que hace que creamos, queramos y podamos hacer todas estas cosas, como es necesario; y si subordina la ayuda de la gracia a la humildad y a la obediencia humana, no aceptando que para que seamos obedientes y humildes *se necesita el don de la misma gracia;* ese tal resiste al Apóstol que dice: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido?» (*I Cor.*, IV, 7); y: «Por gracia de Dios soy lo que soy» (*I Cor.*, XV, 10)."

*Canon 9:* "Es don de Dios si pensamos rectamente y apartamos nuestros pasos de la falsedad y la injusticia; cuantas veces hacemos el bien, es Dios quien *obra en nosotros* y con nosotros *para que lo hagamos.*"



*Canon 6º:* "Si quis... non ut obedientes et humiles simus *ipsius gratiæ donum* esse consentit, resistit Apostolo dicenti: «Quid habes quod non accepisti?» (*I Cor.*, IV, 7) et «gratia Dei sum id quod sum» (*I Cor.*, XV, 10)."

*Canon 9º:* "Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, *ut operemur* operatur."

*Canon 10:* "Adjutorium Dei etiam renatis et sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare."

*Canon 12:* "Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito."

*Canon 20:* "Nulla facit homo bona quæ non Deus præstat ut faciat homo."

*Canon 22:* "Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum."

La teología hará preciso más tarde: *el hombre no hace bien alguno sobrenatural sin el socorro sobrenatural de Dios, ni bien alguno natural sin un socorro de orden natural.*

El Concilio de Orange no afirmó nada positivo sobre la predestinación a la gloria y a la gracia; pero se ve que ella es la consecuencia de los cánones que acabamos de citar, en particular del 12 y del 20: *Nulla facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo.* Estas últimas palabras, y las del canon 12: *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito,* unidas al

*Canon 10:* "*Se debe siempre implorar el socorro de Dios* aun en favor de los ya renacidos y sanados, para que puedan alcanzar el buen fin y perdurar en la buena obra."

*Canon 12:* "Dios nos ama tales cuales llegaremos a ser por don suyo, y no cuales somos por nuestros méritos."

*Canon 20:* "Dios hace en el hombre muchas cosas buenas que el hombre no puede hacer; y en realidad, ninguna cosa buena puede hacer el hombre sin que Dios se la conceda para que la haga."

*Canon 22:* "*Ningún hombre tiene de propio sino la mentira y el pecado.* (Si pues alguien posee alguna verdad y justicia, éstas provienen de aquella fuente que debemos desear con ansia en este desierto, a fin de que recibiendo de ella como un rocío que nos riegue, no desfallezcamos en el camino.)"

*Quid habes quod non accepisti?*, ¿no vuelven, acaso, a decir que "nadie sería *mejor* que otro si no fuera *más amado* y más ayudado por Dios", y que en la obra de la salvación TODO es de Dios, en el sentido de que no puede encontrarse en ella el menor bien que sea exclusivamente de nosotros y no de El?

El *Indiculus de gratia Dei* anexado a la carta XXI del Papa Celestino hablaba en la misma forma (ver Denzinger, n. 134, 135, 139, 142): *Ad confitendum gratiam Dei cujus operi ac dignationi nihil penitus substrahendum est, satis sufficere credimus quidquid secundum prædictas regulas apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt: ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit præfixis sententiis esse contrarium* (32).

En fin, el Concilio de Orange reprueba netamente la predestinación al mal: *Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus* (Denzinger, n. 200 (33).

En el mismo lugar, el Concilio afirma que todos los bautizados pueden salvarse si quieren cumplir los mandamientos: *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus quod post acceptam per baptismum gratiam omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem animæ pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere* (Denzinger, *ibid.*) (34).

(32) Para confesar la gracia de Dios, de cuya obra y dignación nada debe ser sustraído en absoluto, creemos bastante suficiente lo que, según las predichas reglas de la Apostólica Sede nos enseñaron los escritos: de modo que sin lugar a dudas juzguemos no católico lo que apareciere ser contrario a las prefijadas sentencias.

(33) ... no sólo nos negamos a creer que haya algunos predestinados al mal por el poder divino, sino que también declaramos que, si hay quienes quieren creer en tanta maldad, con toda detestación los anatematizamos.

(34) Creemos también, según la fe católica, que después de recibida la gracia por el bautismo, todos los bautizados, con la ayuda y la cooperación de Cristo, pueden y deben cumplir, si quieren trabajar fielmente, aquellas cosas que se refieren a la salvación del alma.



Es el equivalente de las palabras de San Agustín que el Concilio de Trento (Denzinger, n. 804) citará contra los protestantes: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (*De nat. et grat.*, XLIII, 50); *Deus sua gratia semel justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur* (*ibid.*, XXVI, 29) (35).

Con ello se afirmaban los dos aspectos extremos del misterio: la gratuidad y la necesidad de la gracia, por un lado, y, por el otro, la real posibilidad de la salvación, por lo menos para todos los bautizados.

6. Después del Concilio de Orange. San Gregorio Magno también es netamente agustiniano.

Enseña la necesidad de una gracia preveniente para el comienzo de la fe y de las buenas obras (*Moral*, XVI, 30; *P. L.*, t. LXXV, col. 1135) y la predestinación absolutamente gratuita a la gracia y a la salvación, tal el caso del buen ladrón (*Moral*, XXVII, 63, 64, t. LXXVI, col. 436-437).

*En el siglo VII, San Isidoro de Sevilla* enseña también que los elegidos son gratuitamente predestinados al cielo (*Sentent.*, II, VI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 606) y que Dios ha preparado a los réprobos los castigos que merecen sus faltas por El permitidas.

A la pregunta de, ¿por qué Dios ha escogido gratuitamente a unos y no a otros?, San Isidoro responde: *In hac tanta obscuritate non valet homo divinam perscrutari dispositionem et occultum prædestinationis perpendere ordinem* (*ibid.*, n. 6) (36).

Tal es la doctrina que se encuentra en los discípulos de San Agustín.

(35) Dios no manda imposibles, sino que ordenando aconseja hacer lo que puedas y a pedir lo que no puedas... y Dios no abandona con su gracia a los que justificó una vez, si antes ellos no lo abandonan.

(36) En esta oscuridad tan grande, el hombre no puede escrutar la divina disposición, ni apreciar el oculto orden de la predestinación.

Los dos aspectos extremos del misterio son afirmados por ellos: la gratuidad de la predestinación y la real posibilidad de la salvación para todos los adultos, por lo menos para todos los bautizados.

Además, todos están de acuerdo en afirmar que nadie —aquí en la tierra— podría ver la íntima conciliación de estas dos verdades, porque ello sería ver la íntima conciliación de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la soberana independencia o libertad de Dios.

El equilibrio se encontraba en la afirmación de esos dos aspectos extremos del misterio, y en la contemplación superior de la infinita bondad de Dios, que es, a la vez, el principio de su misericordia y de su justicia.

La soberana bondad es, por una parte, difusiva de sí: es el principio de la misericordia, y tiene derecho a ser amada por sobre todo: es el principio de la justicia.

Los discípulos de San Agustín conservaban el equilibrio del espíritu mediante la contemplación amorosa de esas verdades en la oscuridad de la fe.

Este equilibrio será comprometido en el siglo IX por las aserciones de Godescalco, y serán necesarias muchas luchas para volverlo a encontrar.

## SEGUNDA PARTE

# LAS PRINCIPALES SOLUCIONES DEL PROBLEMA DE LA PREDESTINACIÓN

PRIMERA SECCIÓN

# LA PREDESTINACIÓN SEGÚN LOS DOCTORES DEL MEDIOEVO

*La cuestión de la predestinación ha sido estudiada por los doctores de la Edad Media a la luz de los principios formulados por San Agustín, para defender la doctrina del Evangelio y de San Pablo contra los pelagianos y los semipelagianos.*

*Muchos teólogos, después de San Anselmo, se contentan, como Pedro Lombardo, con recoger las principales enseñanzas de San Agustín, aclarando las unas por las otras y recordando el error de los predestinatistas, opuesto al de los pelagianos.*

*Un gran número busca también conciliar la doctrina de San Juan Damasceno sobre la voluntad salvífica universal, llamada por él voluntad "antecedente".*

*Para mejor apreciar el sentido y el alcance de esos trabajos de la Edad Media, conviene, pues, recordar al principio la diferencia de puntos de vista de San Juan Damasceno y de San Agustín.*

*El Damasceno* (De fide orth., l. II, c. XXIX) *ha considerado la cuestión casi sólo desde el punto de vista moral, con relación a la bondad de Dios y a los pecados de los hombres.*

*Si Dios es soberanamente bueno, ¿de dónde proviene que todos los hombres no se salven?, se pregunta. Y responde simplemente: ello se explica porque muchos pecan y perseveran en su pecado, y* consecuentemente *Dios los castiga;*

pero antecedentemente al pecado Dios quiere la salvación de todos los hombres, porque es soberanamente bueno.

Si castiga después del pecado, es porque también es soberanamente justo.

Esta respuesta de San Juan Damasceno, que es una respuesta de sentido común y de sentido cristiano, de naturaleza comprensible a todos los fieles, hacía —en cierto modo— abstracción de la omnipotencia divina y de la eficacia de la gracia. Así, dejaba subsistir desde el punto de vista especulativo muchas dificultades, aquellas mismas a las cuales respondía San Agustín en su lucha contra los pelagianos, quienes pretendían —negando el misterio de la predestinación— que Dios quiere igualmente la salvación de todos los hombres y abusaban así del texto de San Pablo (I Tim., II, 4).

Sin duda el Damasceno había claramente afirmado, en el mismo lugar, que "todo viene de Dios", y que el mal no sucede sin que El lo permita. Pero, sin embargo, después de haber leído su distinción de voluntad "antecedente" y de voluntad "consecuente", muchos se preguntaban: si Dios es todopoderoso, ¿cómo explicar que su voluntad ANTECEDENTE de la salvación de todos los hombres no se cumpla sino parcialmente? ¿La voluntad divina encuentra, un obstáculo insalvable en la malicia de muchos? ¿Y en qué se convierte, según esta concepción, el misterio revelado de la predestinación, que no permite afirmar con los pelagianos que Dios quiere igualmente o sea de la misma manera la salvación de todos?

Mientras el Damasceno había insistido sobre la voluntad salvífica universal, San Agustín (para corregir las interpretaciones pelagiana y semipelagiana del texto de San Pablo, I Tim., II, 4: "Dios quiere que todos los hombres se salven") había insistido sobre el mismo misterio de la predestinación al mismo tiempo que mantenía que Dios no manda jamás lo imposible, y quiere hacer así y de hecho hace realmente posible la salvación a todos aquellos que observan sus preceptos.

Los dos aspectos extremos del misterio se encontraban, de ese modo, afirmados; el esfuerzo de los teólogos consistía en formularlos correctamente, de modo que el uno no sea la exclusión del otro. Y todos estaban acordes en que su íntima conciliación es inaccesible, como lo es la de la infinita misericordia y la infinita justicia.

## CAPÍTULO I

# LOS TEÓLOGOS ANTERIORES A SANTO TOMÁS

I. San Anselmo. — II. Pedro Lombardo. — III. Alejandro de Halés. — IV. San Buenaventura. — V. San Alberto Magno.

## I. San Anselmo

En su tratado *De concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio (P. L.,* t. CLVIII, col. 507-542), es donde Anselmo examina la cuestión de la predestinación. Sabemos por Eadmer *(Vita,* l. II, n. 71, col. 114) que Anselmo lo escribió en los últimos años de su vida.

Como lo indica el título ese tratado se divide en tres cuestiones. Resumiremos aquí el contenido de la cuestión IIª. *De concordia prædestinationis cum libero arbitrio* (col. 519-521), desgraciadamente la más breve del tratado.

*C. I. El problema que plantea el acuerdo de la predestinación con la libertad humana.* Después de dar la definición común de la predestinación, el autor se detiene en la dificultad de comprender el acuerdo de ésta con nuestro libre albedrío.

Si Dios predestina a los buenos y a los malos, nada queda al libre albedrío, sino que todo sucede por necesidad. Si predestina solamente a los buenos, el libre albedrío tendría por campo de acción todo lo que es malo. Los dos términos parecen, pues, excluirse.

*C. II. San Anselmo investiga,* en seguida, en qué sentido se puede hablar de predestinación no sólo de los buenos sino también de los malos: *Deum prædestinare malos, et eorum mala opera, quando eos et eorum mala opera non corrigit.*





*Sed bona specialius ... quia in illis facit quod sunt et quod bona sunt, in malis autem nonnisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt* (1).

*C. III. El autor llega, en fin, al punto preciso:* cómo, en el cumplimiento o en los efectos de la predestinación, la acción divina no interviene sola, sino que va acompañada de la cooperación del hombre, sin que uno de los factores suprima al otro.

San Anselmo responde, sobre todo, por medio de afirmaciones.

Primero: *non ... habet justitiam, qui eam non servat libera voluntate* (2). Después, *quædam ... prædestinata non eveniunt ea necessitate quæ præcedit rem et facit, sed ea quæ rem sequitur* (3).

En seguida, el gran punto de la doctrina del autor: Dios, cuando predestina, no lo hace forzando la voluntad humana o resistiéndola, sino: *in sua illam potestate dimittendo* (4). Y aun usando nuestra voluntad de su poder, nada hace, sin embargo, que Dios no lo realice por su gracia en los buenos, mientras que la falta de los malos debe imputarse sólo a la mala voluntad de los mismos.

Vese el procedimiento de San Anselmo: una aplicación muy justa pero quizás demasiado sucinta de su exposición anterior de la presciencia divina. Dios prevé infaliblemente y sin disminuir su contingencia las acciones libres futuras: puede, pues, predestinar a ellas.

Los efectos de esta predestinación en el tiempo *podrán ser realizados o no, si se considera su causa, por nuestra voluntad;* esos efectos son previstos y reglados por Dios desde

(1) Que Dios predestina a los malos y sus malas obras, cuando a ellos y a sus malas obras no corrige. Pero más especialmente (predestina) las buenas... porque en ellas hace lo que son y lo que son buenas, en cambio en las malas hace lo que son esencialmente, *no lo que son malas.*

(2) No... tiene justicia, quien no la observa por libre voluntad.

(3) Ciertas cosas predestinadas no suceden con aquella necesidad que precede y hace la cosa, sino con aquella que la sigue.

(4) Dejándola en poder de su libertad.

toda eternidad y *son inmutables y necesarios, en virtud de una necesidad de consecuencia.*

*En el tercero y más importante capítulo* de su tratado, el autor, *al lado de la gracia,* hace resaltar *la necesidad de nuestra libre cooperación.*

Se ve que Anselmo busca la solución del problema en San Agustín.

Pero Escoto Erígena y Godescalco ya han interpretado al Obispo de Hipona; esperaríase algo más preciso sobre las dificultades suscitadas por ellos. Mas habráse notado en los textos que hemos citado más arriba, con qué fuerza y claridad San Anselmo se atiene a ciertos grandes principios, que sostiene, por otra parte, con la casi totalidad de sus predecesores y de sus contemporáneos: *proviniendo todo bien de Dios, la determinación libre salutífera, que es un bien en todo aquello que la constituye, proviene enteramente de Dios, como proviene toda de nosotros en cuanto causa segunda* (ver c. III).

*Otro principio,* enunciado en el mismo lugar: *independientemente* de Dios esta determinación libre salutífera no se encuentra o se encontrará en este hombre más bien que en aquel otro en el cual Dios permitirá el pecado, del cual *será causa,* sin embargo, *la sola voluntad de ése tal.*

## II. Pedro Lombardo

El maestro de las Sentencias, concibe la predestinación y la reprobación, como San Agustín (ver *I Sent.*, dist. XXXIX fin): *Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus sed præscivit ea Deus etiam quæ non est ipse facturus: id est omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, id est ad mortem æternam præscivit peccaturos* (5).

(5) Dios por la predestinación conoció de antemano aquellas cosas que El mismo había de hacer; pero preconizó también aquellas que no iba a hacer; es decir todas las malas. Predestinó a los que eligió, a los otros —en verdad— reprobó, esto es, conoció de antemano para la muerte eterna a los que pecarían.



Dios ha predestinado a los que ha escogido (y no se ve aquí pasividad alguna o dependencia de la presciencia respecto de alguna determinación de orden creado). No ha elegido a los otros, ha previsto y permitido su perseverancia en el pecado, el cual merece la pena de la condenación.

Asimismo (*I Sent.*, dist. XL, 2): *Cumque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est divina electio, qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apostolus (Eph.,* I, 4); *reprobatio e converso intelligenda est præscientia iniquitatis quorumdam et præparatio damnationis eorumdem ... quorum alterum præscit et non præparat, id est iniquitatem, alterum præscit et præparat, scilicet æternam pœnam* (6).

La predestinación no supone, entonces, la previsión de los méritos; (ver *I Sent.*, dist. XLI): *Si autem quærimus meritum obdurationis et misericordiæ (seu prædestinationis), obdurationis meritum invenimus, misericordiæ autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur, si non gratis donetur sed meritis redditur. Miseretur itaque (Deus) secundum gratiam quæ gratis datur, obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur* (7).

Pedro Lombardo, a continuación, se hace una objeción tomada de una opinión admitida por San Agustín poco después de su conversión y según la cual la elección de unos

(6) Como la predestinación es la preparación de la gracia, esto es, la elección divina por la cual eligió a los que quiso, antes de la constitución del mundo como dice el Apóstol (*Efes.*, I, 4), la reprobación, por el contrario, debe entenderse como la presciencia de la iniquidad de algunos y la preparación de su condenación ... de los cuales una cosa prevé y no prepara, esto es, la iniquidad, la otra prevé y prepara, esto es, la pena eterna.

(7) Si en cambio indagamos el mérito del endurecimiento y el de la misericordia (o predestinación), encontramos el del endurecimiento; el de la misericordia, en cambio, no lo encontramos; porque no hay ninguno de la misericordia para que sea concedida la gracia, si no se dona gratuitamente sino por méritos. Así (Dios) tiene misericordia según la gracia que gratuitamente es dada, endurece (permite el endurecimiento) según el castigo que es debido a los méritos.

y la no-elección de otros provendría de ciertos méritos muy escondidos. Pero responde que San Agustín renunció, luego, a esta opinión (*Retract.*, I, XXIII).

Lombardo insiste sobre todo en esto: *Reprobatio non ita est causa mali, sicut prædestinatio est causa boni* (8).

En cuanto a la voluntad salutífera universal, la considera (*I Sent.* dist. XLVI y XLVII) no sólo como Juan Damasceno referente a la soberana bondad de Dios, sino también como Agustín con relación a la omnipotencia divina y a la eficacia de la gracia.

Y escribe: *quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deus malas hominum voluntates, si voluerit et quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere?* (*I Sent.*, dist. XLVI, I) (9).

Así pues, añade, cuando leemos (*I Tim.*, II, 4) que Dios quiere salvar a todos los hombres, no debe entenderse que su omnipotencia encuentra un insalvable obstáculo en la malicia de muchos; sino que debe entenderse, con San Agustín, que ningún hombre se salva sin que Dios lo haya querido.

Con esto Pedro Lombardo mantiene firmemente también que Dios no manda jamás lo imposible, sino que da a todos la posibilidad de observar los preceptos y, por consiguiente, la posibilidad de salvarse.

En este sentido, reconoce, como Agustín, que Dios quiere la salvación de todos los que tienen que observar los preceptos, a pesar de la dificultad que se presenta respecto de los niños muertos sin bautismo (ver *I Sent.*, dist. XLVI, 3): *Quod in Deo non est causa ut sit homo deterior* (10).

Los dos aspectos del misterio son así netamente afirmados por Pedro Lombardo.

(8) La reprobación no es así causa del mal, como la predestinación lo es del bien.

(9) ¿Quién, en efecto, tan impíamente está falto de juicio que diga que Dios no pueda si quisiere, cuándo y dónde lo quisiere, convertir al bien las malas voluntades de los hombres?

(10) Que en Dios no está la causa de que el hombre sea peor.

## III. Alejandro de Halés

En su *Summa theologica* (Iª, q. XXVIII, membr. I, a. 1-3) informa sobre las definiciones de la predestinación corrientes entre los agustinianos, y que no suponen pasividad o dependencia alguna en Dios.

Un poco más adelante (membr. III, a. I) se pregunta si los méritos son la causa de la predestinación, y responde: "Bajo el nombre de predestinación, se entiende la preparación de los socorros divinos, unida a la presciencia y sus efectos: la gracia y la gloria, que serán dadas a los elegidos.

"Ahora bien, *los méritos no son causa sino del otorgamiento de la gloria, y no de la elección* eterna de Dios, ni del otorgamiento de la gracia."

Si Alejandro (*ibid.*, ad 2um) dice que "la presciencia de los méritos puede ser razón del *otorgamiento de la gracia* y de la gloria", ciertamente no quiere decir, como los pelagianos, que el pecador puede merecer la justificación, sino solamente disponerse a ella bajo el influjo de la gracia actual. Esta aclaración es hecha por los editores de las obras de San Buenaventura (*I Sent.*, dist. XLI, a. I, q. II, *Scholion* [Quaracchi]), y notan que hay acuerdo sobre este punto entre Alejandro de Halés, San Buenaventura y Alberto Magno.

Esta doctrina se aclara con lo que Alejandro dice más lejos (q. XXX, a. 1, y q. XXXI) *De dilectione divina* (membr. III): *Utrum Deus omnem creaturam æque diligat* (y q. XXXII, membr. I): *Utrum inter homines Deus plus diligat præscitum qui est in præsenti justitia, quam prædestinatum nunc existente in peccato* (11).

Responde según el principio: Dios ama más a aquellos a quienes quiere dar más bien: y nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios.

(11) Si Dios ama igualmente a toda creatura. Si Dios ama más, entre los hombres, al prescito que al presente está en justicia, o al predestinado, que ahora en pecado.

## IV. San Buenaventura

Conserva la definición agustiniana de la predestinación (*I Sent.*, dist. XL): la preordinación de los elegidos a la gloria, con presciencia de los socorros que a ella los harán llegar ciertamente: preordinación que supone elección.

La elección supone, a su vez, una dilección gratuita y especial, que pertenece no solamente a la voluntad salvífica antecedente sino también a la voluntad consecuente (ver *ibid.* a. 3, q. 1).

Buenaventura enseña netamente (*ibid.*) el principio de predilección: como San Alberto Magno y Santo Tomás, sostiene que la predilección divina, al revés de la nuestra, es *causa* de la bondad mayor o menor de las creaturas y de los elegidos.

Es el gran principio tradicional: nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios: *Electio duplex est: quædam quæ causatur a diversitate et præeminentia eligibilium, et hæc consequitur elegibilia, ut electio humana; quædam, quæ est ratio diversitatis in eligendo, ut divina, et hæc est dissimilium, non quæ sunt, sed quæ futura sunt. Et talis præcedit et est æterna* (*I Sent.*, dist. XL, a. 3, q. I, n. 4). Los editores de Quaracchi añaden (*ibid.*): *Et confirmatur conc. Arausic. II*, can. 12: *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito* (12).

Los textos de San Buenaventura relativos al principio de predilección son muy numerosos (ver edición de Quaracchi, en el índice, la palabra "Dilectio").

No hay, pues, ninguna pasividad o dependencia en la

(12) La elección es doble: *una* que es causada por la diversidad y la preeminencia de las cosas elegibles, y esta elección sigue a las cosas elegibles, tal es la elección humana; *otra*, que es la razón de la diversidad en elegir, tal la divina, y ésta es de las cosas diferentes no de las que son, sino de las que son futuras. Y a tales precede, y es eterna... Y lo confirma el Segundo Concilio de Orange (canon 12): "Dios nos ama tales cuales llegaremos a ser por don suyo, y no cuales somos por nuestros méritos."



presciencia respecto de una determinación libre salutífera de orden creado.

A la luz de este principio, ¿qué responde San Buenaventura a la pregunta: los méritos previstos son causa de la predestinación? Responde (*I Sent.*, dist. XLI, a. I, q. I): La predestinación incluye tres cosas: un *designio eterno*, y después, como efectos: la *justificación* y la *glorificación*. Mas, *los méritos* de los elegidos son causa de la glorificación que los sigue, pero no del designio eterno que los precede.

En cuanto a *la justificación*, no puede merecerse *ex condigno*, sino sólo *ex congruo* con un *mérito impropiamente dicho*; en tanto Dios no rehusa la gracia santificante al pecador que hace lo que está en su poder por obtenerla.

Pero por el principio de predilección, antes enunciado, San Buenaventura sostiene que de dos pecadores uno no se hace *mejor* que otro disponiéndose a la conversión, sin haber sido más amado por Dios, y más ayudado por la gracia actual.

Es siempre la enseñanza de San Agustín y, como lo hará notar Santo Tomás (1ª, q. XXIII, a. 5), San Buenaventura escribe (*I Sent.*, dist. XLV, a. 2, II, ad Ium), a propósito de los actos salutíferos: *totus effectus est a causa creata et totus a voluntate increata* (13).

Sin embargo, San Buenaventura (I *Sent.*, dist. XLI, a. I, q. II) indaga si tal hombre no ha sido elegido más bien que tal otro —Pedro más bien que Judas— no por algún mérito, sino por alguna razón de conveniencia, desconocida por nosotros. Responde afirmativamente (14): *Si quæramus* IN SPECIALE: *quare magis vult justificare unum quam alium, duobus similibus demonstratis? quia multæ possunt esse*

(13) Todo el efecto es de la causa creada, y todo de la voluntad increada.

(14) Si preguntamos, *en especial:* por qué quiere justificar a uno más bien que al otro de los dos semejantes aludidos; no encontramos certeza de parte de la cosa porque muchas pueden ser las razones de la congruencia. De allí como nuestro conocimiento depende de la certeza de la cosa, nadie puede encontrar razón indubitable a menos que la tenga por revelación de parte de Aquél para quien las cosas dudosas son ciertas.

*rationes congruentiæ, ideo non est certitudo a parte rei. Et ideo cum cognitio nostra pendeat a certitudine rei, nullus certam potest invenire rationem, nisi habeat per revelationem illius cui dubia sunt certa.*

Alberto Magno dice casi lo mismo (*Sum. theol.*, Iª, pars, tr. XVI, q. LXV).

Santo Tomás, en cambio, dirá en virtud del principio de predilección (Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um): *Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem ... sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia* (15).

Sobre este punto Escoto se expresará como Santo Tomás, y afirmará la soberana libertad de Dios en la elección de los escogidos (*I Sent.*, dist. XLI, q. I).

La razón de conveniencia, no meritoria, de la que habla San Buenaventura, ¿está tomada de los méritos futuros de los elegidos? Habría, dice él, temeridad en afirmarlo (*I Sent.*, dist. XLI, dub. I, edic. Quaracchi, t. I, p. 742).

En todo caso, mantiene el principio de predilección que ha afirmado más arriba: nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios (*dilectio divina non causatur a diversitate eligibilium sed est ejus causa*) (16).

Todos estos teólogos están, por otra parte, de acuerdo en que —lo mismo que no hubiera habido inconveniente alguno para Dios en no crear— no lo hubiera habido tampoco en poner a Judas más bien que a Pedro entre los elegidos, y en haberle dispensado las gracias que lo hubieran infaliblemente conducido a merecer *libremente* la vida eterna, y a perseverar (ver San Buenaventura, *I Sent., dist.* XL, a. 2, n. 5): *Quamvis possint esse (prædestinati) alii et plures, tamen nunquam erunt; et si essent, tunc ab æterno prædestinati essent: et ideo non potest ibi cadere aliqua mutatio* (17).

(15) Por qué eligió a éstos para la gloria y reprobó a aquéllos, no tiene más razón que la voluntad divina ... como de la simple voluntad del constructor depende que esta piedra esté en esta parte de la pared y aquélla en otra.

(16) La dilección divina no es causada por la diversidad de los elegibles, sino por el contrario, es su causa.



Queda que Dios quiere salvar a todos los hombres en tanto que les ha dado a todos la naturaleza humana y que ofrece a todos, por Cristo, la gracia necesaria para la salvación (*ibid.*, dist. XLVI, a. I, q. I).

## V. San Alberto Magno

Este doctor ha tratado la predestinación y la voluntad salvífica universal en su *Comentario sobre las Sentencias* (I dist. XLVI y XLVII [1245]) y en su *Suma de Teología* (Iª, q. LXIII y LXIV; compuesto en 1270 después de la primera parte de la *Suma teológica* de Santo Tomás).

La doctrina que sostiene en estas dos obras es, en substancia, la misma de San Buenaventura.

Afirma nítidamente que *la ciencia divina es causa de las cosas* y que no es medida por éstas (*I Sent.*, dist. XXXVIII, A, a. I; L i, a. 3). Que dicha ciencia, sin embargo, no impone a todas las cosas un carácter de necesidad, porque puede haber —como lo ha dicho Aristóteles— "necesidad de consecuencia", sin que haya "necesidad de consecuente", según el ejemplo de Boecio: *Es necesario que* aquello que veo, exista; ahora bien, yo veo que Pedro camina; luego, *es necesario que él camine, aunque lo haga libremente.* Así Dios ha previsto infaliblemente los hechos contingentes (*ibid.*, dist. XXXVIII, E, a. 4).

De igual modo, Dios ha querido eficazmente y desde toda eternidad la conversión del buen ladrón, y éste *se convirtió infaliblemente sin que su libertad fuese violentada* (*ibid.*, dist. XLVI, C, a. I y dist. XLVII, A. a. I, ad Ium).

Alberto dice lo mismo en su *Summa Theologiæ* (Iª, tr. XV, q. LXI m. 2,5, 8).

Dice también, como San Buenaventura, que la predesti-

(17) Aunque hubiesen podido ser (los predestinados) otros y muchos más, sin embargo nunca lo serán; pues de serlo, entonces estarían predestinados desde toda la eternidad, y por ende, no puede suceder en esta cuestión cambio alguno.

nación a la gloria presupone la elección, y que ésta presupone la predilección divina: *Dilectio declinat ad separandum unum ab alio et ad diligendum in finem salutis; ergo præcedit dilectio electionem et electio prædestinationem ex parte diligentis et eligentis et prædestinantis* (*I Sent.*, dist. XL, a. 19) ([18]).

Esta doctrina es una afirmación del principio de predilección: *ningún ser creado sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios.*

¿Qué se sigue cuando se pregunta: tiene la predestinación una causa meritoria de nuestra parte?

Alberto responde (*I Sent.*, dist. XLI, B, a. 3) y más claramente, más tarde, en su *Summa Theologiæ* (Iª, tr. XVI, q. LXIII, m. 3, a. 1): *Solutio: Catholica fides est, quod prædestinationis in prædestinante nulla sit causa nec ratio bona, nisi sua voluntas et dilectio... Adhuc catholica fides est, quod nullum meritum prævenit gratiam...* Sin embargo Alberto afirma (*ibid.*): *Appositio gratiæ, qui actus in tempore est et tempore mensuratur et non potest habere causam, potest tamen habere rationem ut rationabilis esse videatur: et hæc ratio non est antecedens, sed concomitans. Unde hæc ratio potest esse scientia meritorum, quia scilicet dat illi quem scit bene gratiam usurum* ([19]).

Estas palabras recuerdan una opinión de Enrique de Gante, cuya cita y discusión hizo Cayetano (*In Iªm*, q. XXIII, a. 5, n. 4). Pero Alberto las atenúa singularmente, diciendo (a

([18]) La dilección inclina a separar a uno de otro, y a quererle con fin de salvación; luego, la dilección precede a la elección y ésta a la predestinación, por parte del que ama, elige y predestina.

([19]) Solución: es fe católica, que no hay en el predestinante otra causa ni buena razón de la predestinación sino su voluntad y su dilección... También, es fe católica que ningún mérito precede a la gracia... (Sin embargo Alberto afirma (*ibid.*): la adición de la gracia, acto que se realiza en el tiempo y que es medido por él, y no puede tener causa, puede, sin embargo, tener razón para que aparezca razonable: y esta razón no es antecedente sino concomitante. De donde síguese que esta razón puede ser el conocimiento de los méritos porque en efecto, la da a aquel que sabe usará bien de ella.



la cuestión Iª, ad 3um): *Aliquando Deus dedit gratiam ei quem scivit male usurum, sicut Judæ* ([20]).

Igualmente (a la cuestión IIª, ad 5um): *Aliquando Deus dat gratiam ei quem scit male usurum: et hoc propter aliquam utilitatem quam inde elicit, sicut proditione Judæ usus est ad redemptionem generis humani. Sed non esset bonus dispensator, si nulla utilitate considerata daret ei gratiam qui male usurus est* ([21]).

Se ve por ello que estas fórmulas significan que Dios da la gracia, ya sea en vista de los méritos futuros o para alguna otra utilidad. Así Alberto prepara la fórmula, mucho más simple, que se lee en Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 5): *Deus præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam* ([22]).

Alberto permanece fiel al principio de predilección que formula con bastante claridad en su *Summa Theologiæ* (Iª, tr. XVI, q. LXIV, ad quæst. I): *Illud magis amatur, cui majus bonum influitur* ([23]) (*ibid.*, ad 3um): *In omnibus diligit (Deus) bonum quod ab ipso est* ([24]).

Por lo tanto, *ningún ser creado sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios. Quid habes quod non accepisti?* ([25]). Pero, por otra parte, Dios no manda jamás lo imposible y da a todos la posibilidad de observar sus mandamientos (Iª, tr. XX, q. LXXIX, a. i). Ver en "Revue Thomiste", marzo 1931, pp. 371-386, nuestro artículo: "La voluntad salvífica y la predestinación, según el bienaventurado Alberto Magno."

([20]) Dios, a veces, dió la gracia a aquel de quien sabía la usaría mal, como a Judas.

([21]) Dios, a veces, da la gracia a aquel que sabe que la usará mal, y esto en razón de alguna utilidad que de allí obtiene, como usó de la traición de Judas para la redención del género humano. Pues no sería buen dispensador si, ninguna utilidad considerada, diera la gracia a aquel que la usará mal.

([22]) Dios preordinó que había de dar a alguno la gracia para que mereciera la gloria.

([23]) Aquel a quien mayor bien es infundido, ese es más amado.

([24]) En todos Dios ama el bien que de El mismo procede.

([25]) ¿Qué tienes que no recibiste? (*I Cor.*, IV, 7).

CAPÍTULO II

# LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás llega a una vista más alta, más simple y más comprensiva del gran problema de la conciliación de la voluntad salvífica universal con el misterio de la predestinación.

Los límites de este trabajo no nos permiten seguir el pensamiento de Santo Tomás en sus diferentes obras, según su orden cronológico.

Nos ha dejado su interpretación de los textos de San Pablo sobre este tema en sus comentarios sobre la Epístola a los Romanos (c. VIII, IX, XI) y sobre la Epístola a los Efesios (c. I), y ha tratado la cuestión desde el punto de vista especulativo en su *Comentario sobre las Sentencias* (I, dist. XL y XLI), en *Contra gentes* (l. III, 164), en *De veritate* (q. VI), donde, al final de su vida, ha expuesto su pensamiento definitivo. Aquí expondremos ese pensamiento, insistiendo sobre el principio de su síntesis, sobre lo que deriva de allí con relación a la voluntad salvífica universal y al principio de predilección, del cual todos los artículos de la cuestión XXIII de la primera parte de la *Suma* son otros tantos corolarios.

En cuanto al fundamento escriturario de esta doctrina, para evitar repeticiones, lo examinaremos a propósito del artículo central (Iª, q. XXIII, a. 5): "¿depende la predestinación de la previsión de nuestros méritos?"

Veremos que Santo Tomás, como San Agustín, estima





que la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria es afirmada por San Pablo.

Esta exégesis será conservada, posteriormente, por San Roberto Belarmino y por Suárez.

Expondremos aquí, con bastante extensión, la doctrina de Santo Tomás sobre el punto que nos ocupa, y esto, por tres razones: 1ª, porque la propone como explicación de la doctrina revelada transmitida por San Pablo, tal como la ha comprendido San Agustín; 2ª, porque, en atención a la autoridad de Santo Tomás, casi todos los teólogos posteriores hasta los molinistas de nuestros días, pretenden no apartarse de él; 3ª, porque, en la parte teórica de esta obra, podemos así ser breves; nos bastará volver a los principios de esta doctrina de Santo Tomás mostrando su superioridad sobre los ensayos de síntesis propuestos después de él.

## 1. El principio de la síntesis tomista

Más que Alberto Magno y los teólogos anteriores, Santo Tomás ha visto la elevación y la virtualidad sin límites del principio: *amor Dei est causa bonitatis rerum*, el amor de Dios es causa de la bondad de las cosas creadas.

Ha expresado con mucho vigor (Iª, q. XX, a. 2): La voluntad de Dios es causa de todas las cosas, como se ha demostrado (q. XIX, a. 4) y, por lo tanto, ningún ser tiene la existencia, ni bien alguno, a menos que Dios lo haya querido, y en la medida en que lo ha querido.

A todo lo que existe quiérele Dios, entonces, algún bien. Y, como *amar* es querer bien a un ser, manifiestamente Dios *ama a todos los seres que existen, pero no como nosotros* amamos. Nuestra voluntad no es causa de la bondad de las cosas sino que la presupone, asimismo nuestro amor...

El amor de Dios, por el contrario, produce y crea la bondad en las cosas, *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (1).

En substancia, eso ya estaba dicho en los dos artículos

(1) El amor de Dios es el que infunde y crea la bondad en las cosas.

fundamentales (Iª, q. XIV, a. 8): *Utrum scientia Dei sit causa rerum* (2) y en (q. XIX, a. 4): *Utrum voluntas Dei sit causa rerum* (3), artículos de los que derivan todos aquellos de que vamos a hablar.

## 2. La voluntad salvífica universal

A la luz del principio *amor Dei est causa bonitatis rerum* (4), Santo Tomás ilumina los dos aspectos extremos y en apariencia contradictorios del misterio que nos ocupa; por una parte la voluntad salvífica universal sobre la cual insistía San Juan Damasceno, y por otra el *dogma de la predestinación,* sobre el cual insistía San Agustín.

Antes que nada, la voluntad salvífica universal se concibe no sólo como una voluntad de signo, a manera de un precepto exteriormente formulado, sino como una *voluntad de beneplácito,* que existe realmente en Dios *(De veritate,* q. XXIII, a. 3).

En efecto, si el amor de Dios es causa de la bondad de las cosas por voluntad de beneplácito y *por amor,* Dios da a todos los hombres no solamente la naturaleza humana ordenada a reconocerle y a amarle naturalmente, sino también *la posibilidad real de observar los preceptos* de la ley sobrenatural y, por ende, la posibilidad de la salvación. Dios, en efecto, *no puede mandar nunca lo imposible;* ello sería la injusticia misma: el pecado haríase inevitable y, desde entonces, dejaría de ser pecado y no podría ya ser justamente castigado, ni en esta vida, ni en la otra.

Dios, pues, da a todos, por amor, la real posibilidad de observar los preceptos, de evitar el pecado y, en consecuencia, de salvarse (ver Iª, q. XXI, a. I, ad 3um): *Deus dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis* (5); Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um): *Deus nulli subtrahit debitum* (6); (Iª-IIæ, q. CVI, a. 2, ad 2um): *Sufficiens auxilium dat ad non peccandum* (7).

(2) Si la ciencia de Dios es causa de las cosas.
(3) Si la voluntad de Dios es causa de las cosas.
(4) El amor de Dios es causa de la bondad de las cosas.
(5) Dios da a cada uno lo que le es debido según razón de su naturaleza y condición.



Dice también Santo Tomás que, hasta en el orden de las cosas debidas, *Dios* da más de lo que exige la estricta justicia, porque la misericordia o bondad, completamente gratuita y sobreabundante, está en la raíz de todas los obras divinas de justicia; las cuales suponen que las creaturas intelectuales, por un amor puramente gratuito, han sido creadas y ordenadas a la vida sobrenatural de la eternidad (Iª, q. XXI, a. 4).

Ese es el punto sobre el que insistía San Juan Damasceno, pero sin considerar apenas el problema más que desde el punto de vista moral, con relación a la bondad divina y a la malicia de los hombres.

Dios —decía— *antecedentemente,* por bondad, quiere salvar a todos los hombres; pero, como muchos pecan y perseveran en el pecado, *consecuentemente* los castiga eternamente, porque es justo.

Faltaba profundizar esta distinción considerándola desde el punto de vista no sólo moral sino metafísico, con relación a la omnipotencia o eficacia de la voluntad y del amor de Dios.

Esto es lo que ha hecho Santo Tomás, a la luz del principio que según él, domina todo el problema, y del cual deriva toda una serie de corolarios.

Si la voluntad y el amor de Dios son causa de la bondad de las creaturas (Iª, q. XIX, a. 4), *esta voluntad,* en tanto es Todopoderosa, *produce infaliblemente el bien que quiere realizar* de manera no condicional, *hic et nunc* (Iª, q. XIX, a. 6), *incluído el bien que debe ser realizado por nuestra libertad,* porque Dios es lo suficientemente poderoso para llevarla infaliblemente hacia el bien, sin violentarla, suficientemente poderoso para producir *en ella y con ella* hasta el "modo libre" de nuestros actos: *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ*

(6) Dios a nadie sustrae lo debido.
(7) (Dios) da el suficiente auxilio para no pecar.

*Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi* (Iª, q. XIX, a. 8) (8).

*Ese modo libre* de nuestros actos *es también del ser* y cae, por lo tanto, bajo el objeto adecuado de la omnipotencia y del amor de Dios creador (Iª, q. XXII, a. 4, ad 3um).

*Excepto el mal* nada hay que exista fuera de este objeto adecuado y, por lo tanto, Dios no puede ser causa del pecado ni directa *ni indirectamente* por insuficiencia de auxilio *ex insufficientia auxilii (cf.* Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 1, 2).

¿Cómo, entonces definir metafísicamente la voluntad consecuente, y la voluntad antecedente?

Santo Tomás responde, en substancia (Iª, q. XIX, a. 6, ad 1um): El objeto de la voluntad es el bien; es así que el bien, a diferencia de lo verdadero, está formalmente no en el espíritu sino en las cosas que sólo existen *hic et nunc.* Por consiguiente, queremos *simpliciter,* pura y simplemente, lo que queremos como debiendo ser realizado *hic et nunc,* y *es la voluntad consecuente,* la cual en Dios es siempre eficaz: *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle... Et sic patet quod quidquid Deus* SIMPLICITER *vult, fit (loc. cit.)* (9).

(8) Siendo eficacísima la voluntad divina, no sólo se sigue de ello que sean hechas aquellas cosas que Dios quiere se hagan, sino que se hagan del modo que Dios quiere. Ahora bien, quiere Dios que algunas cosas se hagan necesariamente, y algunas contingentemente, para que haya orden en las cosas para perfección del universo.

(9) La voluntad se dispone a las cosas según lo que éstas son en sí misma, en sí mismas en verdad existen en lo particular. De donde queremos algo "simplemente" (simpliciter) cuando lo queremos en consideración a todas las circunstancias particulares, lo cual es querer *consecuentemente.* Así se hace patente que aquello que Dios quiere *simpliciter,* eso se hace.



Fundamento supremo, para Santo Tomás, de la distinción entre gracia eficaz y gracia suficiente, como lo veremos.

Si, en cambio, la voluntad se inclina hacia *lo que es bueno en sí,* independientemente de las circunstancias, no *hic et nunc,* es *voluntad antecedente,* que, de suyo y como tal, no es eficaz, pues el bien, natural o sobrenatural, fácil o difícil, no se realiza sino *hic et nunc: Aliquid potest esse, in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet: sicut hominem vivere est bonum... sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida... bonum est eum occidi (loc. cit.)* (10).

Así, el mercader, durante la tempestad *querría* (en condicional) conservar sus mercaderías, pero *quiere* de hecho arrojarlas al mar *para* salvar su vida (Iª-IIæ, q. VI, a. 6, c).

Del mismo modo Dios quiere *antecedentemente* que todos los frutos de la tierra lleguen a la madurez, aunque permita, para un bien superior que no todos lleguen a ella; quiere también *antecedentemente* que todos los hombres se salven, aunque permita (en vista de un bien superior del cual El sólo es juez), el pecado y la pérdida de muchos.

Queda que *Dios no manda jamás lo imposible,* que por voluntad y por amor hace posible a todos la observancia de sus mandamientos: *sufficiens auxilium dat ad non peccandum* (Iª-IIæ, q. CVI, a. 2, ad 2um) (11); y aun da a cada uno más de lo que exige la estricta justicia (Iª, q. XXI, a. 4).

Así Santo Tomás explica metafísicamente la noción de voluntad antecedente relacionándola con la noción de la omnipotencia, que no puede ser olvidada y en virtud de la

(10) Algo puede ser, según que sea considerado "absolutamente" (absolute), bueno o malo; sin embargo, si es considerado junto con otra cosa —lo cual constituiría su consideración consecuente— se tiene lo contrario; *como el que el hombre viva es bueno... pero si* (se da el caso de) algún hombre que sea homicida... bueno es que sea muerto.

(11) Da suficiente auxilio para no pecar.

cual todo lo que Dios quiere *simpliciter*, se cumple (Iª, q. XIX, a. 6).

### 3. El principio de predilección y lo que supone

Por otra parte, con relación a la voluntad consecuente, Santo Tomás afirma, más claramente que lo que se hiciera antes de él, el principio de predilección: ningún ser creado sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios: *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* (Iª, q. XX, a. 3). *Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amat (ibid.*, a. 4) (12).

Este principio de predilección es corolario del precedente: el amor de Dios es causa de la bondad de los seres creados. Aparece, así, en el orden filosófico, como una consecuencia necesaria del principio de causalidad: todo lo que llega a la existencia tiene una causa eficiente y una causa suprema que es el SER mismo, fuente de todo ser y de todo bien.

Es, también, una consecuencia del principio de finalidad: todo agente obra para un fin, el supremo Agente para manifestar su bondad, produciendo una similitud de ella, una participación más o menos perfecta.

El principio de predilección no sólo es evidente en el orden filosófico, también es revelado, porque se aplica sobre todo en el orden de la gracia, que —por su naturaleza misma— es gratuita y nos hace agradables a los ojos de Dios. Es el principio que está enunciado desde el libro del Exodo (XXXIII, 19), en una palabra del Señor a Moisés: *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit*: "Usaré de misericordia con quien quisiere y haré gracia a quien me pluguiere."

(12) Siendo el amor de Dios causa de la bondad de las cosas, como se ha dicho, ninguna sería mejor que otra si Dios no quisiera mayor bien para una que para la otra. Según esto, algunas son mejores porque Dios les quiere mayor bien. De donde se sigue que ama más a las mejores.



A esta verdad revelada ha recurrido San Pablo cuando escribe (*Rom.*, IX, 15) con motivo de la elección divina: "¿Hay injusticia en Dios? ¡Lejos de ello! Porque dice a Moisés: Haré misericordia a quien quiero hacer misericordia y tendré compasión de quien quiero tener compasión." Así pues, *la elección* no depende ni de la voluntad, ni de los esfuerzos, sino de Dios que hace misericordia.

Siempre en virtud del mismo principio escribe también San Pablo (*I Cor.*, IV, 7): "¿Quién es el que te distingue? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" Santo Tomás, en su Comentario a esta Epístola, explica estas palabras en la siguiente forma: "¿Quién es el que te distingue de la masa de los que se pierden? Tú no lo puedes. ¿Quién es el que te hace superior a otro? No lo puedes por ti mismo; y entonces ¿por qué enogullecerte?"

En el Comentario sobre San Mateo (XXV, 15) dice lo mismo a propósito de la parábola de los talentos: *Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conetur, indiget altiori causa* (13).

Dice asimismo (Iª-IIæ, q. CXII, a. 4): *Utrum gratia sit major in uno quam in alio? Ex parte subjecti (seu hominis) non potest accipi prima ratio hujusce diversitatis: quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima præparatio hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Ephes.* IV, 7, *postquam dixerat "unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi", enumeratis diversis gratiis, subjungit: "ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi"* (14).

Este principio de predilección, Santo Tomás lo había en-

(13) Quien más se esfuerza más gracia tiene, pero para que más se esfuerce necesita causa más alta.

(14) ¿La gracia es mayor en uno que en otro? De parte del sujeto

contrado formulado de diferentes maneras en San Agustín, por ejemplo a propósito de los ángeles buenos y de los malos (l. XII *De civitate Dei*, c. IX): *Si utrique boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt* (15).

Los ángeles buenos no serían mejores que los otros, si no hubieran sido *más amados* y *más ayudados* por Dios.

Es la misma idea que reaparece constantemente, bajo diferentes formas, en los escritos de San Agustín sobre la predestinación, contra los pelagianos y semipelagianos, sobre todo en *De prædestinatione sanctorum* (c. VIII), y en *De dono perseverantiæ* (c. IX).

Es también el sentido del famoso texto *In Joannem* (tr. XXVI), a menudo citado por Santo Tomás: *Quare hunc trahat, et illum non trahat, nolli velle dijudicare si non vis errare* (16).

Este principio de predilección: ningún ser creado sería *mejor* que otro si no fuera *más amado* por Dios, después de haberlo formulado Santo Tomás (Iª, q. XX, a. 3) lo hizo clave de su tratado de la predestinación (Iª, q. XXIII).

u hombre no puede tomarse la razón primera de esta diversidad: porque la preparación a la gracia no es del hombre sino en cuanto su libre albedrío es preparado por Dios. De donde la primera razón de esta diversidad, debe ser de parte de Dios, quien por modo diverso dispensa los dones de su gracia para que surja, de los diversos grados, la hermosura y perfección de la Iglesia; así también instituyó los diversos grados de las cosas, a fin de que fuese perfecto el universo. De ahí que el Apóstol, después que dijera (*Efesios*, IV, 7): "a cada uno es dada la gracia según la medida de la donación de Cristo", enumeradas diversas gracias, añade: "para la perfección de los santos en la edificación del cuerpo de Cristo".

(15) Si ambos fueron creados igualmente buenos, éstos por su mala voluntad cayeron, aquéllos más ampliamente ayudados llegaron a aquella plenitud de bienaventuranza, de la que tienen la seguridad de nunca caer.

(16) Por qué a éste atrae y a aquél no, no quieras juzgar si no quieres errar.



Para percibir toda la importancia de ese principio, es necesario, ante todo, notar con más precisión lo que supone de parte de la *eficacia* del amor divino, causa de todo bien creado. El principio de predilección supone, para Santo Tomás, que los *decretos de la voluntad divina*, relativos a nuestros actos salutíferos futuros, son *infaliblemente eficaces por sí mismos*, y no por la previsión divina de nuestro consentimiento; es necesario decir asimismo que la gracia actual, que nos hace realizar libremente esos actos salutíferos, es eficaz por sí misma.

De estos decretos Santo Tomás ha dicho (Iª, q. XIX, a. 4): *Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius* (17). Además (*ibid*., ad 4um): *Unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans, quia forma ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu nisi per voluntatem* (18).

Dice Santo Tomás igualmente (Iª, q. XIV, a. 8): *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam* (19).

Esos decretos de la divina voluntad relativos a nuestros actos salutíferos son infaliblemente eficaces por sí mismos, y no por la previsión de nuestro consentimiento; es éste, manifiestamente, el sentido del célebre artículo 8º de la Iª, q. XIX, que ya hemos citado: *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus*

(17) Los efectos determinados por la infinita perfección de Dios proceden según la determinación de la voluntad y del intelecto del mismo.

(18) También en nosotros la ciencia (por la que se concibe la forma de la obra) como dirigente, y la voluntad, como imperante, son causa de uno solo y mismo efecto, porque la forma mientras exista solamente en el intelecto no es determinada sino por la voluntad a que exista o no en efecto.

(19) La ciencia de Dios es causa de las cosas, en tanto tienen unida la voluntad.

*vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi* (20).

Santo Tomás se formula la siguiente objeción *(ibid.*, 2ª obj.): "Es así que no se puede resistir de hecho el decreto eficaz de la voluntad divina; luego nuestra voluntad es destruída . . ." Y se responde *(ibid.*, ad 2um): *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult* (21).

Si, como lo hacen notar sin excepción todos los tomistas, esos decretos y la gracia que asegura su ejecución no fueran eficaces por sí mismos, sino sólo por nuestro consentimiento previsto, sucedería —contrariamente al principio de predilección— que de dos hombres o de dos ángeles, *igualmente amados y ayudados por Dios*, uno llegaría a ser mejor que el otro.

Se haría *mejor*, ya por un acto inicial, ya por uno final, por uno difícil, o por uno fácil, sin haber sido más amado y más ayudado por Dios; y, entonces, sucedería fuera de la intención divina (en el orden de los futuribles, y luego en el de los futuros) que se encontraría *mayor bien* en uno de esos dos hombres igualmente amados, igualmente ayudados y colocados en las mismas circunstancias.

Ese fundamento del principio de predilección había sido enunciado por San Agustín cuando escribió sobre la eficacia de la gracia, en *De prædestinatione sanctorum* (c. VIII): *Hæc itaque gratia quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur* (22) (ver además, *ibid.*, c. X; *De dono perseverantiæ*, c. IX; *De correptione et gratia*, c. XIV; y *De gratia Christi*, c. XXIV).

## La voluntad antecedente y la consecuente

Santo Tomás expresa, con no menor claridad que San Agustín, ese fundamento del principio de predilección, distinguiendo nítidamente la *voluntad antecedente* —principio de la gracia suficiente— y *la voluntad consecuente —principio de la gracia eficaz—* (ver Iª, q. XIX, a. 6, ad 1um): *Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat* (23).

Dios quiere *simpliciter* el bien que quiere como debiendo cumplirse *hic et nunc*, por ejemplo la conversión del buen ladrón, que fué más amado y más ayudado que el otro. Sin embargo, Dios ha hecho *realmente* posible el cumplimiento de los preceptos a este último, quien, si se perdió, lo fué por su culpa, habiendo resistido a la gracia suficiente, ofrecida y hasta dada por Cristo que moría por él.

Santo Tomás a menudo ha distinguido estas dos gracias, por ejemplo en su comentario *a la Epístola a Timoteo* (II, 6) en el cual dice, a propósito del Cristo Redentor: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, sed pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficaciam nisi in electis, propter impedimentum* (24).

A este *impedimentum* a menudo pone Dios remedio, no siempre; ahí está el misterio: *Deus nulli subtrahit debitum*

(20) Siendo eficacísima la voluntad divina, no sólo se sigue que se hagan aquellas cosas que Dios quiere se hagan, sino que lo sean del modo que quiere se hagan. Ahora bien, quiere Dios que algunas se hagan necesariamente y algunas contingentemente, a fin de que haya orden en las cosas para la perfección del universo.

(21) De esto mismo, que nada resiste a la voluntad divina, no sólo se sigue que se hagan aquellas cosas que Dios quiere se hagan, sino que se hagan contingente o necesariamente las cosas, según el modo como quiere que se hagan.

(22) Y así esta gracia, que ocultamente es dada a los corazones humanos por divina generosidad, no es rechazada por ningún corazón duro, pues, precisamente es dada para hacer desde luego desaparecer la dureza de corazón.

(23) Lo que Dios quiere "simplemente", se hace, aunque aquello que quiere "antecedentemente" no se haga.

(24) El mismo es propiciación por nuestros pecados, para algunos eficazmente, pero para todos suficientemente, porque el precio de su sangre es suficiente para la salvación de todos, pero no tiene eficacia sino en los elegidos, a causa del impedimento.

(Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3ᵘᵐ) *sufficiens auxilium dat ad non peccandum* (Iª-IIæ, q. CVI, a. 2, ad 2ᵘᵐ) (25).

En cuanto a la gracia eficaz, si es dada a este pecador, lo es por misericordia; si es rehusada a aquel otro, lo es por justicia (*cf.*, IIª-IIæ, q. II, a. 5, ad 1ᵘᵐ).

Se podrían citar numerosos textos de Santo Tomás, que muestran claramente que, para él, la gracia es eficaz por sí misma, como los decretos divinos cuya ejecución asegura. Ver, por ejemplo, *In Epist. ad Ephes.*, c. III, lect. 2: *Ipsam operationem (salutarem) confert Deus in quantum operatur in nobis, interius movendo et instando ad bonum... in quantum virtus ejus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* (26) (Iª-IIæ, q. CIX, a. I): *Quantumcumque aliqua natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo* (27).

(Iª-IIæ, q. CXII, a. 3): *Intentio Dei deficere non potest secundum quod Augustinus dicit in libro De dono perseverantiæ, c. 14, quod "per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur". Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan. VI, 45: "Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me"* (28).

Iª-IIæ, q. X, a. 4, ad 3ᵘᵐ): *Si Deus movet voluntatem*

(25) Dios a nadie sustrae lo debido; da el suficiente auxilio para no pecar.

(26) La misma operación (salutífera) confiere Dios en cuanto opera en nosotros, moviendo e instando interiormente al bien... en cuando su virtud obra en nosotros el querer y el obrar por buena voluntad.

(27) Tan perfecta como se suponga a alguna naturaleza, corporal o espiritual, no puede proceder a su acto, si no es movida por Dios.

(28) La intención de Dios no puede fallar según lo que dice Agustín en el libro *De dono perseverantiæ* (c. 14) que: "por los beneficios de Dios certísimamente son salvados todos los que se salvan". De donde, si es intención de Dios que mueve, que el hombre, cuyo corazón mueve, consiga la gracia, infaliblemente la consigue, según aquello de Juan (VI, 45): "Todo el que oyó las cosas de mi Padre, y aprendió, viene a mí."



*ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur* (29).

Es la necesidad *de consecuencia, no de consecuente*, ya bien explicada por San Alberto Magno, y mejor todavía por Santo Tomás, cuando muestra (Iª, q. XIX, a. 8), que la voluntad divina —en razón misma de su soberana eficacia— se extiende *fortiter et suaviter* hasta el modo libre de nuestros actos; ella quiere que los actos se cumplan *libremente*; e *infaliblemente así se cumplen.*

Bossuet expresa admirablemente el pensamiento de Santo Tomás cuando escribe en su *Tratado del libre albedrío* (c. VIII): "Así Dios quiere, desde toda eternidad, todo el ejercicio futuro de la libertad humana, en todo lo que (dicho ejercicio) tiene de bueno y de real. ¿Hay algo más absurdo que decir que no existe, a causa de que Dios quiere que exista?

"¿No debe, por el contrario, decirse que existe porque Dios lo quiere? Y como sucede que somos libres por la fuerza del decreto que quiere que seamos libres, sucede también que obramos libremente en tal y cual acto, por la fuerza misma del decreto que desciende a todo ese detalle."

En el mismo sentido, Santo Tomás había dicho en *De veritate* (q. XXII, a. 8): *Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura... Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus* (30).

Además (*ibid.*, a. 9): *Solus Deus potest inclinationem*

(29) Si Dios mueve la voluntad hacia algo, es imposible para tal posición que hacia eso no sea movida. Sin embargo no es imposible "simplemente". De donde no se sigue que la voluntad sea movida *ex necessitate* (con necesidad) por Dios.

(30) Dios cambia la voluntad sin forzarla. Puede, por otra parte, cambiarla porque El obra en la voluntad, como en la naturaleza... De donde así como la voluntad puede cambiar su acto en otro, así y mucho más ampliamente, lo puede Dios.

*voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult* (31). Dice Santo Tomás en *De malo* (q. VI, a. I, ad 3um): *Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas* (32). Los tomistas nada añadirán en adelante.

Santo Tomás considera hasta como verdad revelada esta eficacia intrínseca de los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos. En efecto, cita en ese sentido *Contra gentes*, l. III, 88 y 89 los muy conocidos textos escriturarios: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine (Is.*, XXVI, 12) (33); *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud (Prov.*, XXI, I) (34).

En otra parte (Ia, q. CIII, a. 7) cita los siguientes textos: De Ester (XIII, 9): *Domine, rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita et non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel* (35).

Ezequiel (XXXVI, 26): *Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum. Et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini* (36).

(31) Sólo Dios puede trasladar, de uno (acto) a otro según lo quiere, la inclinación de la voluntad que El dió.

(32) Dios inmutablemente mueve a la voluntad por la eficacia de la virtud que mueve, la cual no puede fallar, pero por la naturaleza de la voluntad movida, la cual se halla indiferentemente respecto de diversas cosas; no se induce necesidad, sino que permanece la libertad.

(33) Tú has obrado en nosotros, Señor, todas nuestras obras.

(34) Como las divisiones de las aguas, así es el corazón del rey en la mano del Señor, y hacia cualquier parte que quisiere lo inclinará.

(35) ¡Oh Señor, Rey Omnipotente, de tu potestad dependen todas las cosas, no hay quien pueda resistir a tu voluntad si has decretado salvar a Israel!

(36) Y os daré un nuevo corazón y pondré en medio de vosotros



*A los Filipenses* (II, 13): *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (37).

En estos textos de la Escritura, Santo Tomás ve la eficacia intrínseca de la gracia y lo mismo en varios cánones del Segundo Concilio de Orange (cánones 4, 9, 12, 16 y 20; Denzinger, n. 117-182, etc.).

Estos textos del Concilio de Orange están extraídos, en su mayor parte, de las obras de San Agustín y de San Próspero; ahora bien, San Agustín, ya lo vimos, sostenía que la gracia es eficaz por sí misma.

Los cinco cánones del Concilio de Orange (38) que aca-

un nuevo espíritu, y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Y pondré mi espíritu en medio de vosotros, y hará que guardéis mis preceptos y observéis mis leyes y las practiquéis.

(37) Dios es quien obra en vosotros así el querer como el ejecutar, por buena voluntad.

(38) *Canon 4*: "Si alguno afirma que, para purgarnos del pecado, Dios espera nuestra voluntad, y no confiesa antes bien, que cuando deseamos purgarnos del pecado, ello acontece en nosotros por inspiración y obra del Espíritu Santo, ese tal resiste al mismo Espíritu Santo que dice por medio de Salomón: «La voluntad es preparada por el Señor» *(Prov.*, VIII, 35: Versión de los Setenta) y al Apóstol que predica saludablemente: «Dios es quien obra en vosotros así el querer como el ejecutar, por un puro efecto de su buena voluntad» *(Filip.*, II, 13)."

*Canon 9*: "Es don de Dios si pensamos rectamente y si apartamos nuestros pasos de la falsedad y de la injusticia; cuantas veces hacemos el bien, es Dios quien obra en nosotros y con nosotros para que lo hagamos."

*Canon 12*: "Dios nos ama tales cuales llegaremos a ser por don suyo, y no cuales somos por nuestros méritos."

*Canon 16*: "Ninguno se gloríe, como si no lo hubiese recibido, de aquello que le parece poseer, ni se crea con derecho a haber recibido, por el hecho de que la letra de la Ley apareció para ser leída o sonó para ser escuchada. En efecto, como dice el Apóstol: «Porque si la justicia es por la Ley, síguese que Cristo murió en vano» *(Gal.*, II, 21). «Cuando El subió a lo alto se llevó cautivo al cautiverio, dió dones a los hombres» *(Ef.*, IV, 8) (ver *Salmo* LVII, 19). De El recibe quien posee algo; cualquiera, pues, que niegue haber recibido de El, o verdaderamente nada tiene o lo que tiene le será arrebatado" *(Mat.*, XXV, 29).

*Canon 20*: "Ningún hombre tiene de propio sino la mentira y el

bamos de citar, expresan, bajo diferentes formas, esta verdad: que todo bien, sea natural, sea sobrenatural, proviene de Dios; pues bien, esto es el fundamento mismo del principio de predilección.

Así, Dios ha querido eficazmente desde toda eternidad que la Virgen María consintiese *libremente* en el misterio de la Encarnación que debía infaliblemente cumplirse, y bajo una gracia muy fuerte y muy suave María ha dicho infaliblemente su *fiat* con plena libertad; así, también, Cristo ha querido libremente morir por nosotros en la cruz en la hora inmutablemente fijada de antemano; así el buen ladrón y el centurión se convirtieron, como Dios lo había eficazmente querido.

Esto, para Santo Tomás es la consecuencia normal de la omnipotencia de la voluntad y del amor de Dios; *el gran misterio* comienza sobre todo con el pecado.

Para Santo Tomás, como para San Agustín, es manifiesto que *todo bien,* aun el de nuestra libre determinación salutífera, *proviene de Dios,* y proviene *por entero de El como causa Primera, en el momento mismo en que esta determinación libre proviene por entero de nosotros como causa segunda.*

(Iª, q. XXIII, a. 5): *Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima* (39).

Ahora bien, si los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos, y la gracia actual —que asegura la ejecución de esos decretos— no fueran *eficaces por sí mismos,* sino solamente por nuestro consentimiento previsto, entonces la ciencia y la voluntad divinas ya no serían *causa* de lo más íntimo y mejor que hay en nuestras determinaciones libres salutíferas; habría *algún bien* y hasta lo mejor de nuestros méritos, que no provendría de la fuente de todo bien. Además, respecto a esta determinación libre salutífera, la ciencia y la voluntad divinas ya no serían causas, serían pasivas o dependientes; sería necesario admitir una pasividad en el Acto puro; su ciencia, respecto de ciertas determinaciones de orden creado y aun respecto de las mejores, sería pasiva, medida por esta realidad creada, en lugar de medirla *(cf.,* Iª, q. XIV, a. 8; q. XIX, a. 4 y 8).

En fin, sería menester desechar el principio de predilección: ningún ser sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios (Iª, q. XX, a. 3).

pecado. Si, pues, alguien posee alguna verdad y justicia, éstas provienen de aquella fuente que debemos desear con ansia en este desierto, a fin de que recibiendo de ella como un rocío que nos riegue, no desfallezcamos en el camino."

(39) No es distinto lo que es del libre albedrío y lo que es de la predestinación, como no es distinto lo que es de la causa segunda y lo que es de la causa primera.

CAPÍTULO III

# LA NATURALEZA Y LA RAZÓN DE LA PREDESTINACIÓN SEGÚN SANTO TOMÁS

A la luz del principio de predilección Santo Tomás ha escrito todo lo referente a la cuestión de la predestinación, en su *Suma Teológica* (Iª, q. XXIII), donde da la expresión definitiva de su pensamiento sobre este punto.

Se puede decir que todos los artículos de esta cuestión son otros tantos corolarios del principio de predilección.

Notemos, atentamente, la conclusión de cada uno, y su prueba; volveremos sobre ello en la parte teórica o sintética de esta obra.

I. El artículo 1º define la predestinación: *ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ; nam destinare est mittere* (1). La predestinación es, pues, en el espíritu de Dios el plan de la trasmisión de *tal* hombre o de *tal* ángel al fin último sobrenatural; este plan, ordenado y a la vez querido, desde toda la eternidad determina los medios eficaces que conducirán a tal hombre o tal ángel a su último fin.

En esto Santo Tomás es plenamente fiel a la definición dada por San Agustín: *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur* (*De dono pers.*, c. XIV) (2). *Prædestinatione Deus novit quid ipse sit facturus* (*De præd. sanct.*, c. X) (3).

(1) La razón de la trasmisión de la creatura racional al fin de la vida eterna; pues destinar es enviar.



No se trata de una presciencia de nuestros méritos que supondría en Dios pasividad o dependencia con respecto de nuestras determinaciones libres futuribles, después futuras. Se trata de la presciencia de lo que Dios hará, de las gracias eficaces que otorgará para conducir a tal hombre o tal ángel a su último fin. La predestinación, así, en razón de su objeto, es como una parte de la Providencia.

Es necesario notar bien que la predestinación así definida es la predestinación a la gloria *in finem vitæ æternæ;* el texto es formal.

Por otra parte, la predestinación sólo a la gracia no es la verdadera predestinación, pues no se opone a la reprobación. Así es admitido, no solamente por los tomistas, sino también por los congruístas a la manera de Belarmino y de Suárez, y hasta por los molinistas como el Padre Billot.

II. El artículo 2º muestra que la predestinación está en Dios y no en el predestinado, pero que tiene por *efectos, en él:* la vocación, la justificación y la glorificación.

III. El artículo 3º define, por oposición, *la reprobación:* es una parte de la providencia que *permite que unos caigan para siempre en el pecado* (la reprobación negativa) y que por esa falta les inflige la pena de la condenación (reprobación positiva).

Pero mientras la predestinación es causa de la gracia y de nuestros actos salutíferos, *la reprobación de ninguna manera es causa del pecado* (ad. 2um).

No se encuentra en forma alguna, en este artículo, que la reprobación negativa consista (como lo han pensado más tarde ciertos tomistas) en una *exclusio positiva a gloria ti-*

(2) Presciencia y preparación de los beneficios por los cuales certísimamente se salvan todos los que se salvan.

(3) Dios, por la predestinación conoce lo que El mismo ha de hacer.

*tulo beneficii indebiti* (4); es solamente la *non electio* y la voluntad de permitir que algunos caigan para siempre en el pecado.

En cuanto al motivo de esta reprobación negativa, es indicado por Santo Tomás (a. 5, ad 3um) como vamos a verlo.

IV. EL ARTÍCULO 4º muestra que los predestinados son elegidos por Dios, de modo que la *predestinación presupone la elección, y ésta la dilección: prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem.*

Se ve aquí la aplicación de los dos principios desconocidos por algunos teólogos posteriores.

Ante todo: el principio de que *Dios*, aquí como siempre, *quiere el fin antes* que los medios, y por lo tanto quiere para los predestinados *la gloria* antes de quererles *la gracia* que se la hará merecer. No es, pues, Duns Escoto —como se ha pretendido recientemente— quien introdujo este principio. Santo Tomás dice nítidamente *(ibid.*, a. 4): *Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum* (q. XX, a. 2 y 3). *Electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut art. 3, dictum est* (5).

(4) Exclusión positiva de la gloria a título de beneficio no debido.

(5) Nada se establece para ser ordenado a un fin, sin la preexistente voluntad de ese fin. De donde se sigue que la predestinación de algunos a la salvación eterna presupone, según razón, que Dios quiera su salvación, a lo cual pertenece la elección y la dilección. La dilección, en verdad, en cuanto quiere este bien de la salvación eterna para ellos, porque amar es querer el bien a alguno, como se dijo antes (q. XX, arts. 2, 3). La elección, en cambio, quiere este bien para algunos con preferencia de otros, visto que a algunos reprobará, como se dijo en el artículo 3º.



*El segundo principio* aplicado es el de predilección: "nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios".

Santo Tomás, sin alusión alguna a la previsión de nuestros méritos, sean futuribles, sean futuros, escribe excluyendo toda pasividad o dependencia en la presciencia divina *(ibid.)*: *Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso: nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est* CAUSA *quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti* (6).

Para los pelagianos Dios es sólo el espectador, no el autor, del buen consentimiento salutífero que distingue al justo del impío.

Para Santo Tomás, como para San Agustín, aquello mejor y más íntimo que hay en la determinación libre de ese buen consentimiento debe derivar de la fuente de todo bien. Nadie lo ha afirmado mejor que el Doctor Angélico.

Molina se apartará de este artículo fundamental de Santo Tomás, afirmando en su *Concordia* (edic. de París, 1876, p. 51), según una definición de la libertad, inconciliable —a los ojos de los tomistas— con el principio de predilección: *Fieri potest, ut duorum, qui æquali auxilio interius a*

(6) La elección, en fin, y la dilección se ordenan diversamente en nosotros y en Dios, por aquello que en nosotros lo voluntad queriendo no causa el bien sino que, en razón del bien ya preexistente, somos incitados a querer, y por esta razón elegimos a alguien a quien amemos; y así, en nosotros, la elección precede a la dilección; en Dios, en cambio, sucede lo contrario, pues su voluntad, por la que amando a alguien le quiere el bien, *es causa* de que sea tenido aquel bien por él con preferencia de otros. Así se pone de manifiesto, según razón, que la dilección se presupone antes que la elección, y ésta antes que la predestinación. De donde se desprende que todos los predestinados son elegidos y amados.

*Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat* (7).

Afirma también (*ibid.* y p. 565) que, de dos pecadores, aquel que se ha convertido es a veces el que ha sido menos ayudado por Dios; se hace así mejor que otro sin haber sido más amado por Dios, contrariamente al principio de predilección formulado por Santo Tomás y enunciado bajo diversas formas por muchos de sus predecesores. Se explica, pues, que Molina (*ibid.*, p. 429) diga contrariamente a Santo Tomás: *Electio non antecessit prædestinationem* (8). Reconoce que la opinión contraria parece ser la de Santo Tomás (a. 4) pero añade: *Hæc tamen sententia mihi nunquam placuit* (9).

Dice lo mismo (*ibid.*, 152 y 547-550) a propósito de la moción divina, lamentando que Santo Tomás y muchos de los escolásticos hayan admitido, con San Agustín, una predestinación no fundada en la presciencia de los méritos.

He ahí el punto sobre el cual, posteriormente, tomistas y molinistas estarán en desacuerdo; se trata, entre ellos, de saber si el principio de predilección —que supone la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia— es verdadero o falso.

V. EN EL ARTÍCULO 5º, Santo Tomás deduce otras consecuencias del principio de predilección, preguntándose: la *presciencia de los méritos ¿es causa de la predestinación?* Responde negativamente y explica esta respuesta por medio de varias conclusiones precisas, en el cuerpo del artículo y en el *ad 3um*.

Sobre todo a propósito de este punto capital, Santo Tomás nos da su interpretación sobre los principales textos de San Pablo relativos a la predestinación. Importa insistir sobre ello.

(7) Puede suceder que de dos que son llamados interiormente por Dios con igual auxilio, uno de ellos se convierta por la libertad de su albedrío, y el otro permanezca en su infidelidad.
(8) La elección no precede a la predestinación.
(9) Sin embargo esta sentencia nunca me plugo.

CAPÍTULO IV

# LOS FUNDAMENTOS ESCRITURARIOS DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

## a) Epístola a los Efesios

Primeramente, veamos su exégesis de dos pasajes de la Epístola a los Efesios (I, 3-5 y 11-12): *Benedixit nos Deus in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo, sicut* ELEGIT NOS IN IPSO *ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et inmaculati in conspectu ejus in caritate; qui* PRÆDESTINAVIT *nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ .... In quo (Christo) etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntis suæ ut simus in laudem gloriæ ejus* (1).

En su comentario sobre esta Epístola, Santo Tomás hace tres observaciones importantes, señaladas después por todos los tomistas.

(1) Nos bendijo Dios en Cristo, con toda bendición espiritual de los cielos, como nos eligió en El antes de la constitución del mundo, a fin de que seamos santos e inmaculados en su presencia en caridad; quien *nos predestinó* en la adopción de hijos por Jesucristo para su gloria, según el consejo de su voluntad para alabanza de la gloria de su gracia ... El, el cual (Cristo) como por suerte también hemos sido llamados, predestinados según el propósito del que obra todas las cosas de acuerdo con el consejo de su voluntad para que seamos en alabanza de su gloria.

1ª Nota que, cuando el Apóstol escribe: *prædestinavit nos in adoptionem filiorum* (2), eso puede entenderse de la filiación adoptiva realizada desde aquí en la tierra por la gracia santificante, pero que estas palabras se refieren mejor todavía a la perfecta asimilación a Dios, realizada en la patria, según lo que el mismo San Pablo dice *(Rom.*, VIII, 23): "Nosotros que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos en nosotros mismos esperando la adopción (definitiva) de los hijos de Dios."

La gracia, en efecto, está ordenada a la gloria y, según Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 4), Dios, como todo sabio, quiere el fin antes que los medios. Además, la predestinación a la sola vida de la gracia, y no a la gloria, no tendría de predestinación sino el nombre, puesto que se verifica en muchos reprobados.

Esta observación de Santo Tomás es conservada, en substancia, por muchos exegetas modernos, como el Padre Lagrange *(Epist. a los Romanos*, 1915, c. 9) y el Padre Vosté *(Epist. a los Efesios*, I, II), según los cuales en el texto de San Pablo se trata inmediatamente de la elección general de los cristianos para una vida de santidad, pero de modo que los principios enunciados a este respecto se aplican por vía de consecuencia a la elección particular de tal hombre más bien que de tal otro.

Sobre estos principios enunciados por San Pablo insiste Santo Tomás.

2ª Hace notar que *Dios nos ha elegido, no porque fuéramos santos, sino para que lo seamos: Elegit nos, non quia sancti essemus, quia nec eramus, sed ad hoc elegit nos: ut essemus sancti virtutibus et inmaculati a vitiis* (3).

3ª Observa Santo Tomás que para San Pablo la razón de la predestinación no se encuentra en nuestros méritos previstos, sino en el designio o decreto eterno, *prædestinavit*

(2) Nos predestinó en la adopción de hijos.

(3) Nos eligió no porque fuésemos santos, porque ni existíamos, sino que nos eligió para esto: (para) que seamos santos por las virtudes y sin manchas de vicios.



*nos . . . secundum propositum voluntatis suæ* (4), designio bienhechor, que proviene de su amor purísimo.

Santo Tomás insiste particularmente sobre este punto *(Epist. a los Efesios, ibid.): quod autem aliquis prædestinatur ad vitam æternam . . . est gratia pure gratis data . . . quia nullis meritis præcedentibus* (5).

Se trata no sólo de la predestinación a la gracia, sino también de la predestinación a la gloria, la única que no puede ser común a los elegidos y a los réprobos.

El Santo Doctor insiste en ello otra vez, a propósito del versículo II: IN QUO . . . *sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus* (6) . . . la razón de la predestinación no es pues —dice— la previsión de nuestros méritos, sino la pura voluntad de Dios: *propter quod subdit secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (7).

Estas últimas palabras nos muestran que, por otra parte, *todo lo que sucede depende de la voluntad de Dios*. Por consiguiente en este texto de San Pablo a los Efesios nada muestra que la predestinación tenga su razón en la previsión de nuestros méritos.

### b) Epístola a los Romanos

El pensamiento de San Pablo está todavía más claramente expresado, según Santo Tomás, en la Epístola a los Romanos (VIII, 28), en donde directa y explícitamente se trata de la predestinación que tiene por efecto la glorificación: *scimus autem quoniam diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præscivit et prædestinavit confor-*

(4) Nos predestinó . . . según el propósito de su voluntad.

(5) En efecto, que alguien sea predestinado a la vida eterna . . . lo que es por gracia, dada en forma puramente gratuita . . . porque no hay méritos precedentes.

(6) *En el cual* . . . como por suerte también hemos sido llamados, predestinados según su propósito.

(7) Por lo cual somete según su propósito, que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad.

*mes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit, quos autem justificavit, illos et glorificavit* (8).

San Tomás, en la explicación de este texto, insiste sobre aquello de que todo concurre al bien en la vida de los que perseveran hasta el fin en el amor de Dios, es decir, en la vida de los predestinados *secundum Dei propositum* (9). Rehusa ver en las palabras *quos præscivit* (10) la presciencia de los méritos, porque —según San Pablo— *los méritos* de los predestinados *son efectos* de la predestinación. Piensa en los textos citados tan a menudo al respecto: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* (I *Cor.*, IV, 7); *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (11) (*Filip.* II, 13).

Por lo tanto Santo Tomás sostiene que según ese texto de San Pablo (*Rom.*, VIII, 28-30) *todo* lo que ordena al predestinado a la salvación eterna es *efecto* de la predestinación.

Esa será la fórmula definitiva de la *Suma* (Iª, q. XXIII, a. 5): *Quidquid est in homine ordinans in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis* (12), todo, hasta la misma determinación libre salutífera.

Santo Tomás sostiene aún más: que la predestinación de Cristo a la filiación divina es anterior a la previsión de los méritos del Salvador, pues estos méritos suponen la persona del Verbo hecho carne, y por lo tanto su filiación divina;

(8) Sabemos, en efecto, que todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios, de aquellos que según su propósito han sido llamados para ser santos. En efecto, a los que preconoció y predestinó para que llegaran a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que él mismo sea el primogénito entre muchos hermanos. Ahora bien, a los que predestinó, a éstos llamó, a los que llamó a éstos justificó, y a los que justificó a éstos glorificó.

(9) Según el propósito de Dios.

(10) A los que preconoció.

(11) Dios es quien obra en vosotros no sólo el querer sino también el ejecutar, por puro efecto de su bondad.

(12) Lo que hay en el hombre ordenándolo a la salvación, está comprendido *todo*, bajo el efecto de la predestinación.



ahora bien, la predestinación de Cristo, como lo ha dicho San Agustín, es el ejemplar eminente de la nuestra (*cf. De prædest. sanctorum*, c. XV).

En cuanto al capítulo IX de la Epístola a los Romanos, Santo Tomás reconoce que trata, ante todo, del llamado de los gentiles a la gracia del cristianismo, y, por contraste, de la incredulidad de los judíos.

Pero que, también, contiene principios que se aplican a los individuos.

Como dice el Padre Lagrange (*Epître aux Romains*, 1916, p. 244), cuyo pensamiento se armoniza perfectamente con el de Santo Tomás: "Es incontestable que este llamado de los gentiles es al mismo tiempo un llamado a la salvación. Se piensa invenciblemente en la suerte de cada uno, se transponen los términos, se aplican los principios de San Pablo a la salvación individual.

"Dios llama a la justicia por puro favor ... Pero Dios no procede del mismo modo respecto de aquellos a quienes llama y de aquellos a quienes no llama ... Según San Pablo, el hombre es verdaderamente causa de su reprobación (positiva) por sus pecados: ver capítulo IX, versículo 32: *Offenderunt enim in lapidem offensionis*" (13).

Santo Tomás explica así el versículo 13, *Jacob dilexi* ... generalizando, y formula el principio de predilección, en estos términos: *Electio et dilectio aliter ordinantur in Deo et in homine. In homine, enim, electio præcedit dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cujus ipsam præelegit alteri et præelectæ suum amorem impendit* (14).

Pero, a pesar de lo que hayan dicho los pelagianos o los semipelagianos, una tal dependencia y pasividad no pueden

(13) Tropezaron (en Jesús, como) en piedra de caída.

(14) La elección y la dilección se ordenan en Dios y en el hombre de diversa manera. En efecto, en el hombre, la elección precede a la dilección; así, la voluntad del hombre es movida a amar, por el bien que considera en la cosa amada, razón por la cual la elige con preferencia a otra, y entonces consagra su amor a la cosa preferida.

encontrarse en Dios; por eso, continúa Santo Tomás: *Sed voluntas Dei est causa omnis boni, quod est in creatura et ideo bonum per quod una creatura præfertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quæ est de bono illius, quæ pertinet ad rationem dilectionis* (15).

Concluye de ahí Santo Tomás: "La presciencia de los méritos no puede ser la razón de la predestinación, puesto que los méritos previstos son efecto de la predestinación"; por el contrario, *los deméritos*, de los cuales Dios de ninguna manera puede ser causa, *son la razón de la condenación.* Es lo que Santo Tomás encuentra expresado en la palabra de Oseas (XIII, 9): *Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum* (16).

Tal es el misterio que Santo Tomás, después de San Agustín, encuentra expresado por San Pablo; no busca disminuir su oscuridad, sería disminuir su elevación. Pero Santo Tomás presenta las objeciones de la razón humana previstas por San Pablo, y subraya lo que hay de más característico en las respuestas del Apóstol.

La objeción hecha por los pelagianos y los semipelagianos contra San Agustín, es la misma que se lee ya en la Epístola a los Romanos (IX, 14): "¿Qué diremos, entonces? ¿Hay injusticia en Dios?" ¿Hay injusticia de parte de Dios en distribuir tan desigualmente *sus* dones entre hombres iguales por naturaleza?

Santo Tomás hace notar que San Pablo no ha respondido a esta objeción señalando la presciencia de los méritos de los elegidos como razón de su predestinación. Ha respondido, permaneciendo en el misterio revelado, en lugar de descender por debajo de él: *Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor cujus misereor*

(15) Pero (en cambio) la voluntad de Dios es causa de todo bien, que está en la creatura y, por ende, aquel, por el cual una creatura es preferida a otra por modo de elección, sigue a la voluntad de Dios, que es la de su bien y concierne a la razón de la dilección.

(16) Tu perdición, ¡oh Israel!, viene de ti mismo; sólo de mí tu socorro.



*et misericordiam præstabo cujus miserebor. Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei . . . Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat* (17).

San Pablo, observa Santo Tomás, responde con una nueva afirmación del principio de predilección que encuentra revelado en el Exodo (c. XXXIII, 19) en esta palabra de Dios a Moisés: "Usaré de misericordia con quien me pluguiere usarla, y tendré compasión de quien quiero tener compasión." Así la elección no depende ni de la voluntad, ni de los esfuerzos, sino de Dios que hace misericordia.

Santo Tomás, a propósito de los versículos 15 y 16, dice de nuevo: el efecto de la predestinación no puede ser la razón de ésta; ahora bien, el buen uso de la gracia o el mérito es el efecto de la predestinación, luego el mérito previsto no puede ser razón de la predestinación; *esta razón no es otra que la sola voluntad de Dios.*

Ahora bien, continúa, no hay por qué hablar de justicia ni de injusticia en las cosas de pura misericordia, por ejemplo si, encontrando dos pobres, damos a uno y al otro no; o si de dos personas que nos han ofendido igualmente, perdonamos a una y exigimos reparación a la otra.

Asimismo respecto de los pecadores, Dios es misericordioso con relación a quien levanta, y es justo respecto del que no levanta; no es injusto con nadie.

Santo Tomás concluye, entonces, que, según San Pablo, la presciencia de los méritos no puede ser causa de la predestinación a la gloria, la única digna de ese nombre, porque la predestinación a la sola gracia es común a los elegidos y a buen número de réprobos; además, los méritos que siguen a la justificación, *siendo el efecto* de la predestinación propia de los elegidos, *no pueden ser causa* de ésta.

El pensamiento de Santo Tomás es de los más claros, y

(17) ¿Por ventura cabe en Dios injusticia? Lejos de ello. Pues dice a Moisés: Usaré de misericordia con quien me pluguiere usarla, y tendré compasión de quien querré tenerla. Así que no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que usa de misericordia . . . De donde se sigue que con quien quiere usa de misericordia, y endurece (o abandona en su pecado), al que quiere.

será expresado todavía más nítidamente en el artículo de la *Suma,* del cual damos aquí las pruebas escriturarias.

Santo Tomás termina el comentario del capítulo IX de la Epístola a los Romanos con el examen de una última objeción que se hace San Pablo (V, 19): "Me dirás tú, ¿de qué entonces se queja Dios? Porque ¿quién puede oponerse a su voluntad?" Entiende así la objeción: ¿Cómo reprochar al pecador el no haber hecho lo que no estaba en su poder?, *frustra requiritur ab aliquo quod non est in ejus potestate.*

Es la objeción muy conocida *ex insufficientia auxilii divini* (18).

La respuesta a esta dificultad es que Dios no manda jamás lo imposible, que hace realmente posible la salvación a todos los que tienen que seguir sus mandamientos, en el sentido de que a todos quiere salvar, como se dice en la Epístola Iª a Timoteo (II, 4): pero, por otra parte, nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios. Y con una nueva afirmación del principio de predilección San Pablo responde (V, 21-23): "¡Oh hombre! ¿quién eres para discutir con Dios? ¿Acaso el vaso de arcilla dice a quien lo modeló: por qué me has hecho así? ¿El alfarero, no es por ventura dueño de su arcilla, para hacer de la misma masa un vaso de honor o un vaso de ignominia? Y si Dios, queriendo mostrar su cólera (justicia) y hacer conocer su poder, ha soportado con una gran paciencia vasos de cólera, dispuestos para la perdición, y *si ha querido hacer conocer también las riquezas de su gloria respecto de los vasos de misericordia que de antemano ha preparado para la gloria*... (¿dónde está la injusticia?)."

Esta respuesta de Pablo a la objeción, confirma todo lo que precede; lo mismo esto que añade (*Rom.,* XI, 1-8): "¿Acaso Dios ha desechado a su pueblo? ¡Lejos de eso! ... (como en el tiempo de Elías) Dios se ha reservado algunos según una elección de gracia. Ahora bien, si es por gracia,

(18) Por insuficiencia de auxilio divino.

no es por las obras: de otro modo, la gracia deja de ser gracia."

En su comentario sobre el final del capítulo IX de esta Epístola a los Romanos, a propósito de los versículos 21 a 23, Santo Tomás hace notar una vez más: *Quidquid boni habet homo debet bonitati divinæ quasi principali agenti adscribere* (ver *Isaías,* LXIV, 8: "Ahora bien, Señor, tú eres nuestro padre; nosotros somos el barro, y tú el alfarero; obras somos todos de tus manos"). *Si vero Deus hominem ad meliora non promoveat, sed, in sua infirmitate eum dimittens, deputat eum ad infimum usum, nullam ei facit injuriam, ut possit juste de Deo conqueri* (19). ¿Dónde está la injusticia, si Dios permite en el mal ladrón el pecado de impenitencia final, del cual no es causa de manera alguna, y si levanta al otro para hacer conocer en él las riquezas de su gloria?

### La gratuidad de la predestinación, en la Suma teológica

En la *Suma teológica* (Iª, q. XXIII, a. 5, c, y ad 3um) Santo Tomás resume, ordenándolo, lo que ha dicho en su Comentario a la Epístola a los Romanos (c. IX).

El título del artículo es: *Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis* (20), es decir, como se explica al comienzo del cuerpo del artículo: *Utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua* (21). Este artículo contiene la misma doctrina que la expuesta en el *Comentario de las Sentencias* (I, dist. XLI, q. I, a. 3), y en *De veritate* (q. VI, a. 2), pero

(19) Lo que de bueno tenga el hombre, debe atribuirlo a la divina bondad como a principal agente (ver *Isaías,* LXIV, 8). Verdaderamente, si Dios no promueve al hombre a cosas mejores, sino que lo deja en su flaqueza asignándole un uso ínfimo, no le hace injuria alguna por la que pueda quejarse de Dios.

(20) Si la presciencia de los méritos es causa de la predestinación.

(21) Si Dios se haya preordenado como debiendo dar a alguien el efecto de la predestinación en razón de algunos méritos.

aquí es expresada de una manera a la vez más simple, más elevada y más precisa. Según su costumbre, en el *status quæstionis*, Santo Tomás pone tres dificultades, de las cuales la principal es la misma formulada por San Pablo *(Rom.,* IX, 14): *Numquid iniquitas apud Deum?* (22).

Ante todo, da *una respuesta general negativa* (argumento *sed contra*): El Apóstol escribe a Tito (III, 5): "No a causa de las obras de justicia que hacemos, sino por su misericordia, Dios nos ha salvado." Ahora bien, como El nos salva de hecho, nos ha predestinado a la salvación. La presciencia de los méritos no es, pues, causa, ni razón, de la predestinación tal como Santo Tomás la ha definido en el artículo I, es decir, de la predestinación a la gloria.

Después de haber formulado esta respuesta general negativa, fundada sobre la autoridad de San Pablo, Santo Tomás la explica recordando y refutando el error de Orígenes, las herejías pelagiana y semipelagiana, y una opinión de algunos escolásticos. Formula así las siguientes conclusiones:

1ª La razón de la predestinación no podría ser la previsión de méritos anteriores a los de esta vida (ver *Rom.,* IX, 11);

2ª ni la previsión de méritos anteriores a la justificación (ver *II Cor.,* III, 5) (23); y

3ª ni la previsión de méritos posteriores a la justificación.

Para probar esta tercera conclusión, Santo Tomás ha recurrido a un principio cuyo valor será desconocido por muchos teólogos posteriores; dice de los que han sostenido

(22) ¿Acaso en Dios hay iniquidad?

(23) *Rom.,* IX, 11: "Pues antes que (los niños) naciesen, ni hubiesen hecho bien, ni mal alguno (a fin de que se cumpliese el designio de Dios en la elección). 12. No en vista de sus obras, sino por el llamamiento (y elección de Dios), se le dijo. 13. El mayor ha de servir al menor, como (en efecto) está escrito: He amado a Jacob, y he aborrecido a Esaú."

*II Cor.,* III, 5: "No porque seamos suficientes por nosotros mismos para concebir algún pensamiento, como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios."



la opinión contraria: *Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia et id quod est ex libero arbitrio quasi non possit esse* IDEM *ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ* (en la vida de los predestinados), *est prædestinationis effectus et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione claudatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non autem distinctum est* (en la vida de los predestinados) *id quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est* (Iª, q. XIX, a. 8). *Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione* (24).

En otros términos: en la vida de los predestinados, ni el buen uso del libre albedrío, ni el buen uso de la gracia pueden ser razón de la predestinación, porque ellos, precisamente, son efectos de ésta. ¿Y por qué son los efectos? Porque no se puede *distinguir* lo que es producido por la causa segunda y lo que es producido por la causa primera; *son dos causas totales, no coordinadas, sino subordinadas:* no solamente *todo el efecto* proviene de una y de otra, como en el caso de dos caballos que tiran de un pesado vehículo, que uno solo de ellos no llegaría a mover; pero uno de los

(24) Pero éstos parece han distinguido entre lo que es de la gracia y lo que es del libre albedrío como si no pudiera ser lo MISMO de ambos. Por el contrario, es manifiesto que lo que hay de gracia (en la vida de los predestinados), es efecto de la predestinación, y esto no puede ser puesto como razón de la predestinación, siendo que está comprendido bajo ella. Si por lo tanto algo diferente de nuestra parte fuese razón de la predestinación, estaría fuera del efecto de la predestinación. Sin embargo, no es distinto (en la vida de los predestinados) lo que es del libre albedrío y lo que es de la predestinación, como no lo es (tampoco) aquello que es de la causa segunda y de la causa primera. La divina Providencia, en verdad, produce el efecto por las operaciones de las causas segundas, como se dijo más arriba (Iª, q. XIX, a. 8). De donde (se sigue que) lo que es por el libre albedrío, lo es por la predestinación.

caballos no es movido por el otro, en cambio *la causa segunda no obra sino movida por la causa primera.*

Sobre este punto, Molina se separará muy netamente de Santo Tomás *(Concordia,* disp. XXVI).

Se ve por este texto del Doctor Angélico, que acabamos de citar, que para él *hasta la determinación libre salutífera* es enteramente nuestra, como causa segunda, y enteramente de Dios, como causa primera sin la cual nosotros no nos determinaríamos. Es la aplicación de los principios expuestos más arriba (Iª, q. XIX, a. 8).

Así, Santo Tomás escribe: *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis* (25).

En la continuación de este artículo 5º, Santo Tomás formula una conclusión que precisa y puntualiza varias aserciones de San Alberto y de San Buenaventura. Hela aquí: *Nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis, priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritoriæ quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam* (26).

¿Cómo entender estos últimos términos? Según todo lo que precede y, en particular, después de la refutación del tercer error contenido en el parágrafo precedente, es necesario entender: Dios ha decidido dar a tal hombre, por

(25) Lo que en el hombre está ordenándolo a la salvación, todo está comprendido bajo el efecto de la predestinación.

(26) Nada impide que algún efecto de la predestinación sea causa y razón de otro efecto; en verdad, el posterior del anterior en razón de causa final, el anterior del posterior en razón de causa meritoria que se reduce a disposición de materia; así como si dijésemos que Dios preordenó que habría de dar a alguien la gloria, por los méritos; y que preordenó que habría de dar a alguien la gracia a fin de que mereciese la gloria.



ejemplo al buen ladrón con preferencia al otro, la gracia de suyo eficaz, para que merezca la gloria, a la cual lo ha predestinado.

Santo Tomás *no quiere decir:* Dios ha decidido dar al buen ladrón una gracia que se hará eficaz por su buen consentimiento. Esta interpretación está excluída por el parágrafo precedente *(non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima)* (27), y también por la última conclusión del cuerpo del artículo, que es la siguiente: *Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi; et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur* TOTUM *sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam* (28).

Varios teólogos posteriores (ver Molina, *Concordia,* q. XXIII, a. 4 y 5, miembro último; edic. 1876, p. 546) dirán, por el contrario, que la determinación libre del acto salutífero *no es el efecto* de la causalidad divina, ni de la predestinación. Estarán ellos de acuerdo, sin duda, en que la *predestinación* ADEQUATE SUMPTA *no depende de la previsión de nuestros méritos,* en el sentido de que ella contiene la primera gracia que nosotros no podríamos merecer, pero no en el sentido expresado aquí por Santo Tomás de que *todo* lo que en el hombre lo ordena a la salvación, hasta la determinación libre del acto salutífero, es el efecto de la causalidad divina y de la predestinación.

Esos teólogos volverán, más o menos, a la opinión de aquellos a quienes Santo Tomás ha respondido más arriba diciendo: *Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et*

(27) No es distinto lo que es de la causa segunda y lo que es de la causa primera.

(28) De otro modo puede considerarse el efecto de la predestinación en común; y así es imposible que *todo* el efecto de la predestinación tenga alguna causa en común de nuestra parte; porque todo aquello que está en el hombre ordenando a la salvación, *todo* está comprendido bajo el efecto de la predestinación, incluída la misma preparación a la gracia.

*ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima* ([29]).

Se ve que estas diferentes conclusiones del cuerpo del artículo 5º explican la respuesta general negativa del argumento *sed contra: la presciencia de los méritos no es causa o razón de la predestinación*, es decir, *de la predestinación a la gloria*, que es la sola predestinación que corresponde a la definición dada en el artículo 1º, en tanto que la predestinación a la gracia no se opone a la reprobación.

Se ve, también que esta respuesta general y las conclusiones que la explican son otros tantos corolarios del principio de predilección: nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios.

### La dificultad principal

En la respuesta *ad 3um* del mismo artículo 5º, se encuentran dos últimas conclusiones, que ponen de relieve aun más el alcance de ese gran principio. La penúltima conclusión es: *Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat per modum justitiæ puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat* ([30]).

Esta razón general, según Santo Tomás, está fundada en la revelación, como se la expresa en la Epístola a los Romanos (IX, 22): "Si Dios queriendo manifestar su cólera y hacer conocer su poder, ha soportado (es decir, su justicia) con gran paciencia vasos de cólera (es decir, los ha permitido) dispuestos a la perdición, y si ha querido hacer conocer también las riquezas de su gloria con relación a los

([29]) No es distinto lo que es del libre albedrío y lo que es de la predestinación, así como tampoco lo que es de la causa segunda y de la causa primera.

([30]) Quiso Dios representar en los hombres su bondad, en los que predestina, por modo de misericordia siendo clemente, y en cuanto a otros, a los que reprueba, por modo de justicia, castigando. Y ésta es la razón por la cual Dios elige a algunos y reprueba a otros.



vasos de misericordia que ha preparado de antemano para la gloria... (¿dónde está la injusticia?)."

*La bondad divina, por una parte, tiende a comunicarse, por eso es el principio de la misericordia; por otra parte, tiene un derecho imprescriptible a ser amada por sobre todas las cosas, así es principio de la justicia.*

Conviene que esta bondad suprema sea manifestada bajo sus dos aspectos, y que el esplendor de la infinita justicia aparezca como el brillo de la infinita misericordia.

Así, el mal no es permitido por Dios sino para un bien superior, del cual la sabiduría infinita es el juez, y que contemplarán los elegidos.

En fin, la última conclusión de Santo Tomás va dirigida tanto a los buenos como a los malos en general, como a cada persona en particular. *Sed quare hos elegit et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem* ([31]) (ver *De veritate*, q. VI, a. 2).

San Agustín había dicho: *Quare hunc trahat et illum non trahat, nolli velle dijudicare, si non vis errare* ([32]). Hasta había mostrado que la presciencia de los méritos futuros o futuribles no podía ser razón de la predestinación.

Esta última conclusión, común a San Agustín y a Santo Tomás, es una rigurosa consecuencia del principio de predilección: puesto que el amor de Dios es causa de la bondad de los seres creados, nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios (ver Iª, q. XX, a. 3).

La última conclusión de la síntesis vuelve a encontrar así el principio de la misma.

Santo Tomás la confirma por una analogía de las cosas ya naturales, ya artificiales: de la sola voluntad de Dios depende que tal parte de materia exista bajo esta forma ínfima, y que tal otra exista bajo otra nobilísima.

([31]) Pero por qué a éstos eligió y a aquéllos reprobó, no tiene más razón que la voluntad divina.

([32]) Por qué a éste atraiga y a aquél no, no quieras juzgar si no quieres errar.

Así también, de la voluntad del artista depende que, entre varias piedras iguales, ésta sea puesta en esta parte del muro, aquélla en tal otra...

*En la elección de los escogidos, la libertad divina aparece soberana;* si Dios hubiera podido sin inconveniente alguno no crear, no elevarnos al orden de la gracia, no querer la Encarnación, con mucha mayor razón hubiera podido no escoger a Pedro en lugar de Judas; si lo ha escogido, es porque libérrimamente lo ha amado más.

Toda esta doctrina está contenida en el principio: Nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios.

Queda el otro aspecto del misterio, que Santo Tomás afirma muy fuertemente para terminar: *Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat... In his enim, quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli substrahat debitum, absque præjudicio justitiæ (ibid.,* ad 3um) (83).

Dios a nadie quita lo que le es debido, porque nunca manda lo imposible, sino que, por el contrario, por su amor, hace realmente posible a todos el cumplimiento de los preceptos y hasta concede, *por bondad, más de lo que la estricta justicia exigiría* (Ia, q. XXI, a. 4), puesto que a menudo levanta a los hombres de muchas recaídas en el pecado cuando podría dejarlos en ellas.

(83) Y sin embargo ni por esto hay iniquidad en Dios si prepara cosas desiguales a las no desiguales... En las cosas que se dan por gracia puede alguien, en efecto, por su voluntad, dar a quien quiere más o menos siempre que a nadie sustraiga lo debido, sin perjuicio de la justicia.

# CONCLUSIÓN

Para concluir esta exposición de la doctrina del Doctor Angélico, diremos que Santo Tomás, más que sus predecesores, ha puesto en claro los principios que constituyen los dos aspectos extremos, y en apariencia contradictorios, de este gran misterio.

Santo Tomás no hace más que ver mejor su elevación.

Ha puesto en poderosísimo relieve el contraste de este claroscuro teológico; por una parte, la deslumbradora luz de los dos principios enunciados, de los cuales uno expresa, contra el predestinacianismo, la infinita justicia: *Dios no manda jamás lo imposible y hace posible la salvación a todos,* en tanto que el otro, contra el pelagianismo, manifiesta la libre intervención de la infinita misericordia: *nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios.*

Mas, por otra parte, cuanto estos dos principios considerados aisladamente, son ciertos y luminosos, tanto su íntima conciliación resulta de impenetrable oscuridad. ¿Por qué?

Porque *la infinita justicia, la infinita misericordia y la soberana libertad* no se concilian íntimamente sino en la eminencia de la *Deidad*, de la vida íntima de Dios, donde se identifican sin destruirse.

Ahora bien, Santo Tomás ha mostrado que no podemos tener *in via* ningún concepto positivo de la *Deidad* como tal (Ia, q. XIII, a. 1). No podemos conocer a Dios sino por lo que tiene de analógicamente común con las creaturas, y lo que es *propio* de El nos es conocido sólo negativamente (ser no finito) o relativamente (ser supremo). En este sentido decimos: *Deitas est super ens et super*

*unum* (34). Asimismo la paternidad, la filiación, la *espiración* (35) divinas nos son manifestadas por la Revelación sólo en forma analógica. De ahí el misterio y, particularmente, la oscuridad del problema que nos ocupa.

La íntima conciliación de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la soberana libertad supera la especulación teológica y su procedimiento discursivo; es, en la oscuridad, el objeto mismo de la fe *(fides est de non visis)* y de la contemplación, que procede de la fe iluminada por los dones de inteligencia y de sabiduría: O *altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei (Rom.,* XI, 33); ver Comentario de Santo Tomás (36).

Bossuet expresa admirablemente el pensamiento del Doctor Angélico, escribiendo al respecto: "No niego la bondad por la cual Dios se enterneció por todos los hombres, ni los medios que les prepara para su salvación eterna en su providencia general . . . Pero, por más grandes que sean los designios que El tiene sobre el mundo, tiene cierta mirada particular y de preferencia sobre un número que le es conocido.

"Todos aquellos a quienes así mira, lloran sus pecados y, a su tiempo, se convierten . . . *La voluntad de mi Padre es que Yo no pierda ninguno de los que me ha dado . . . (Juan,* VI, 39).

"¿Y para qué nos hace entrar en estas sublimes verdades? ¿Acaso para turbarnos, para alarmarnos? . . .

"El designio de Nuestro Salvador es que, contemplando esa mirada secreta que dirige a los que El sabe, y que su Padre le ha dado por una cierta elección, y, reconociendo que El los sabe conducir a su salvación eterna *por medios que no fallan,* aprendamos *a pedirlos,* a unirnos a su oración, a decir con El: *Presérvanos de todo mal (Mat.,* VI, 13), o, como habla la Iglesia: «No permitáis que seamos

(34) La Deidad es el super Ente y el super Uno.

(35) Manera como el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

(36) ¡Oh altura de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios!



separados de Vos: si nuestra voluntad quiere escapar, no lo permitáis; tenedla bajo vuestra mano, cambiadla y reconducidla a Vos.»

"Una segunda cosa que nos quiere enseñar, es a *abandonarnos a su bondad;* no que no sea necesario obrar y trabajar . . . ; sino que, obrando con todo nuestro corazón, es menester, por sobre todo, abandonarnos a Dios solo para el tiempo y la eternidad . . .

"Que no se me diga, pues, que esta doctrina de gracia y de preferencia lleva a las almas buenas a la desesperación. Qué, ¿se piensa asegurarme mejor, remitiéndoseme a mí mismo y entregándoseme a mi inconstancia? No, Dios mío, no consiento en ello. No puedo encontrar seguridad sino abandonándome en Vos . . . «Ayudadme y seré salvo» S., CXVIII, 117). «Sanadme y seré sanado» *(Jer.,* XVII, 14). «Convertidme y seré convertido» *(Jer.,* XXXI, 18)". *(Meditaciones sobre el Evangelio,* «La Cena», 2ª. P., 72º día.)

Todo esto es conforme a lo que enseña Santo Tomás (IIª-IIªᵉ, q. XVII), sobre el motivo formal de la esperanza, el cual es, no nuestro esfuerzo, sino Dios que socorre: *Deus auxilians.*

CAPÍTULO V

# LA PREDESTINACIÓN SEGÚN LOS PRIMEROS TOMISTAS

Los primeros tomistas que han escrito sobre la predestinación reproducen la doctrina de Santo Tomás como la acabamos de exponer. Es lo que en particular hacen Capreolo, Cayetano y Silvestre de Ferrara.

Notemos, antes, que *Egidio Romano*, O. Erem. Aug., discípulo de Santo Tomás en París, en 1269-1271, escribió (*in I Sent.* [1277], dist. 46, princ. II, q. I): "Vult Deus omnes homines salvos fieri *voluntate antecedente*: ut per comparationem ad ordinis impositionem et ad naturam et *ad auxilia communia;* non vult omnes salvos fieri *voluntate consequente* ut per comparationem ad ordinis executionem, ad personam et *ad auxilia specialia*" (1).

Entre los *auxilia communia,* pone los preceptos y los consejos; entre los *auxilia specialia* el otorgamiento de la gracia, la justificación o conversión y la perseverancia en el bien.

Asimismo, nota *(ibid.)*: "Collatio gratiæ requirit motum liberi arbitrii ..., *licet hujusmodi velle*, mediante libero arbitrio nostro, *Deus operetur in nobis*" (2).

(1) Dios quiere con *voluntad antecedente* que todos los hombres se salven; en lo referente a la imposición del plan, y en lo referente a la naturaleza y a los auxilios comunes; no lo quiere (en cambio) con *voluntad consecuente,* en lo referente a la ejecución del plan, en lo referente a la persona y a los auxilios especiales.

(2) El otorgamiento de la gracia requiere el movimiento del libre albedrío ... *aunque Dios*, mediante nuestro libre albedrío, *obre en nosotros el querer.*





1. CAPREOLO (Capreolus, *I Sent.*, dist. XLI, a. 3) toma de Santo Tomás las siete conclusiones que hemos señalado y defiende nítidamente la predestinación a la gloria *ante prævisa merita*, como lo muestra el doctor Juan Ude: *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ;* Gratz (Estiria, 1905).

Se establece en esta obra (pp. 149-217) que Capreolo ha enseñado la eficacia intrínseca de los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos, y también la eficacia intrínseca de la gracia explicada por la predeterminación *física no necesitante (cf. I Sent.*, dist. XLV, q. I; concl. 5): *Licet Dei voluntas consequens semper impleatur, non tamen necessitatem rebus volitis generaliter imponit* (3).

Capreolo prueba esta conclusión con muchos textos de Santo Tomás, entre otros con el siguiente *Contra gentes*, l. I, 85): *Voluntas divina contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit: Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. Sed aliquibus rebus secundum modum suæ naturæ competit, quod sint contingentes non necessariæ; igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit, ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse ... Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit* (4).

La voluntad divina *consecuente* es, pues, siempre eficaz por sí misma. Dice también Capreolo *(I Sent.*, dist. XXXV, q. II, a. 2; edic. Paban y Pègues, p. 483): *Nullus effectus*

(3) Aunque la voluntad consecuente de Dios siempre se cumple, sin embargo no impone, en general, necesidad a las cosas queridas.

(4) La voluntad divina no quita la contingencia, ni impone a las cosas necesidad absoluta. En efecto, Dios quiere todo lo que se requiere para la cosa que quiere, como se dijo. Pero a algunas cosas, según el modo de su naturaleza, les compete ser contingentes, no necesarias; por lo tanto quiere que algunas sean contingentes. Ahora bien, la eficacia de la divina voluntad exige que no sólo sea lo que Dios quiere que sea, sino también del modo, como Dios quiere que sea. En consecuencia, la eficacia de la voluntad divina no quita la contingencia.

*procedit a divina scientia nisi mediante voluntate, quæ determinat scientiam ad opus* (5). Es el decreto sin el cual la inteligencia divina no podría conocer infaliblemente los futuros libres, ya condicionales, ya absolutos. *Cf.* Ude, pp. 222-245, donde se encuentran citados los principales textos de Capreolo quien admite, por otra parte, como todos los tomistas, que ningún hombre sería mejor que otro si no fuera más amado y más ayudado por Dios (I, dist. XLI, q. I, a. 2).

2. Cayetano *(in* Iam, q. XXIII, a. 4 y 5) defiende, contra Enrique de Gante, la doctrina de Santo Tomás tal como la hemos expuesto.

Además, ha afirmado nítidamente más arriba (q. XIX, a. 8) la eficacia trascendente de la causalidad divina: *Quia illud velle efficacissimum est, et res et modi voliti fiunt (ibid.*, n. 10) (6).

Lejos de destruir el modo libre de nuestros actos, la causalidad divina, soberanamente eficaz, lo produce *en* nosotros y *con* nosotros *(Cf.* q. cv, a. 4 y 5).

Cayetano admite, además, el principio de predilección *(ibid.*, q. XX, a. 3 y 4): *Ex hoc aliqua sunt meliora, quod Deus eis majus bonum vult* (7), y (q. XXIII, a. 4): *Dilectio electionis est ratio apud Deum* (8). *(Cf. Cayet., in* Iam, q. XIV, a. 13, n. 17).

Asimismo, en su *Comentario a la Epístola a los Romanos* (IX, 23), Cayetano ha escrito una página admirable sobre la trascendencia del misterio de la predestinación, página en la cual precisa alguna de sus aserciones *(in* Iam, q. XXII, a. 4, n. VIII) que le habían atraído las críticas de Silvestre de Ferrara (en *Contra gentes*, c. 95, *circa finem).*

(5) Ningún efecto procede de la ciencia divina sino mediante la voluntad, que determina la ciencia a la obra.

(6) Porque aquel querer es eficacísimo, no sólo se hacen las cosas queridas, sino también del modo querido.

(7) A causa de que Dios quiere mayor bien a algunas cosas, ellas son mejores.

(8) La dilección es la razón de la elección, en Dios.



3. Silvestre de Ferrara, en la misma época que Cayetano, defiende la misma doctrina en su *Comentario sobre el Contra gentes* (l. III, 163): *Secundum quod aliquos ab æterno Deus præordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos prædestinasse . . . Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam, scilicet finalem, non daturum, dicitur reprobasse . . . Sub ipso totali effectu prædestinationis comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in salutem* (9). Luego la predestinación a la gloria no puede ser *ex prævisis meritis.*

Silvestre, como Cayetano, refuta aquí a Enrique de Gante, y también como él admite que los decretos de la voluntad divina relativos a nuestros actos salutíferos son eficaces por sí mismos (ver *in Contra gentes*, l. I, 85; l. II, 29, 30; l. III, 72, 73, 90, 94; *de ahí el principio de predilección, cf.* l. I, 91; l. III, 150).

Este principio había sido demasiado netamente afirmado por Santo Tomás como para ser negado por alguno de sus comentaristas. Ahora bien, supone, lo vimos, que los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos son eficaces, no por nuestro consentimiento libre previsto, sino por sí mismos.

Sobre este punto capital y sobre la eficacia intrínseca de la gracia, casi todos los antiguos teólogos, agustinianos, tomistas o escotistas, están de acuerdo, aunque difieren sobre el punto secundario relativo a la moción divina que asegura la ejecución de los decretos divinos.

Los tomistas, siguiendo la enseñanza de su maestro (Ia, q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4 y 5; Ia-IIae, q. IX, a. 6; q. X, a. 4, ad 3um; etc.), sostienen que esta moción no es solamente mo-

(9) Del hecho de que Dios, desde toda eternidad, preordenó que a algunos dirigiría al fin último (la gloria), se dice que los predestinó . . . A aquéllos, en cambio, a los cuales desde toda eternidad, dispuso que no habría de dar la *gracia*, se entiende, en verdad, la gracia *final*, se dice que los reprueba . . . Bajo el mismo total efecto de la predestinación, se comprende (todo) aquello que está en el hombre ordenándolo a la salvación.

ral o de orden objetivo, a manera de atractivo, sino que es *física, quoad exercitium,* y que no es sólo una premoción general indiferente, sino una *premoción* que, sin necesitarnos, nos lleva infaliblemente, *fortiter et suaviter,* a determinarnos a tal acto salutífero más bien que al acto contrario.

Los agustinianos explican la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia por una moción de orden moral u objetiva, que a menudo han llamado *delectatio victrix.* A lo cual responden los tomistas que esta *delectatio* no existe para los actos salutíferos realizados en una gran aridez y con una gran dificultad y que, además, en el orden de las mociones morales "a manera de atractivo", una sola atrae infaliblemente y es la de Dios visto cara a cara.

Escoto, lo vamos a ver, está de acuerdo también con Santo Tomás y los tomistas, sobre la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, sobre la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, pero, en lugar de la *premoción física predeterminante y no necesitante,* admite una especie de simpatía entre la libertad creada y la libertad increada, simpatía que conduce a una moción moral a manera de atractivo victorioso.

En el gran problema que nos ocupa, esas divergencias, como a menudo lo han notado los tomistas, son secundarias. En efecto, si hay acuerdo en reconocer que los decretos divinos y la gracia son eficaces no por nuestro consentimiento, sino por sí mismos, es mucho menos importante el saber por qué género de moción es asegurada la ejecución de esos decretos. Asimismo, si se está de acuerdo en que nuestra voluntad mueve a su gusto nuestros dos brazos, es mucho menos importante el saber por intermedio de qué centros nerviosos los mueve.

CAPÍTULO VI

# LA PREDESTINACIÓN SEGÚN DUNS ESCOTO

El Doctor Sutil afirma muy netamente la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria como la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia.

Escribe *(Comm. Oxon. in* I[um], *Sent.,* d. XLI, q. unica; edic. Quaracchi, 1912, n. 1153, p. 1256): *Deus non prævidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel præordinat istum bene usurum eo; quia, sicut dictum est* dist. XXXIX (n. 1129), *certa prævisiio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis divinæ. Si ergo offerantur voluntati divinæ duo æquales in naturalibus,, quæro, quare istum præordinat bene usurum libero arbitrio et illum non? Non est hujus, ut videtur, assignare rationem, nisi voluntatem divinam* (1). Escoto escribe esto contra Enrique de Gante, y permanece, al respecto, de acuerdo con Santo Tomás.

Añade *(ibid.,* n. 1154): *Potest aliter dici, quod prædestinationis nulla est ratio etiam ex parte prædestinati, aliquo modo prior ista prædestinatione; reprobationis tamen (positivæ) est aliqua causa.*

a) *Primum probatur quia volens ordinate finem et ea*

(1) Dios no prevé que éste ha de usar bien el libre albedrío sino porque quiere o preordena que así lo haya de usar; porque como se dijo (dist. XXXIX, n. 1129), la previsión cierta de los futuros contingentes es por determinación de la divina voluntad. Luego, si se ofrecen a la voluntad divina dos (hombres) iguales en cuanto a lo natural, pregunto: ¿por qué preordena que éste ha de usar bien el libre albedrío y aquél no? Como se ve no hay razón de ello si no es la voluntad divina.

*quæ sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter talem finem alia vult; ergo cum in toto processu quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus volens huic aliquid istius ordinis, primo vult huic creaturæ beatificabili finem et quasi posterius vult sibi (ei) alia quæ sunt in ordine illorum quæ pertinent ad illum finem: sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ista ad istum finem sunt ordinata, licet quædam remotius et quædam propinquius; ergo primo isti vult Deus beatitudinem quam aliquod istorum, et prius vult ei quodcumque istorum quam prævideat ipsum habiturum quodcumque istorum; igitur propter nullum istorum prævisum vult ei beatitudinem* (2).

b) *Lo segundo* se prueba, porque la condenación no se considera buena sino en cuanto justa; pues, según San Agustín *(XI Super Gen.*, c. XVII), Dios no castiga antes que uno sea pecador.

En todo esto Escoto está de acuerdo con Santo Tomás.

(2) De otra forma, puede decirse que no hay ninguna razón de la predestinación, aun de parte del predestinado, que de algún modo sea anterior a la predestinación. En cambio, de la reprobación (positiva), hay causa.

a) *Lo primero* se prueba por aquello de que, quien ordenadamente quiere un fin y lo que a él conduce, primeramente quiere el fin antes que los medios para ese fin, porque en razón de *tal fin*, quiere *tales medios*. Luego, siendo en todo el proceso —por el cual la creatura beatificable es conducida al fin perfecto— el fin último la beatitud perfecta, Dios quiere para ésta algo de este orden, *en primer lugar* quiere, para esta creatura beatificable, el fin, y, como posteriormente, quiere para ella las otras cosas que pertenecen al orden de aquellas que concurren a aquel fin.

*Es así que* la gracia, la fe, los méritos y el buen uso del libre albedrío, todas estas cosas están ordenadas a este fin: algunas remotamente, otras próximamente;

*Luego*, Dios quiere antes que cosa alguna de éstas, la beatitud, y antes que prevea que ha de tener la creatura cualquiera de éstas, las quiere para ella;

*De donde se desprende* que no es en razón de ninguno de estos previsto que quiere Dios la beatitud para la creatura.

Recientemente, se ha escrito que Escoto es el primero que introdujo, en esta cuestión de la predestinación, el principio: *volens ordinate finem et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem* (3).

Santo Tomás había escrito equivalentemente (Iª, q. XXIII, a. 4): *Non præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio* (4).

*Donde Escoto difiere de Santo Tomás*, es acerca de la noción de mérito y de la naturaleza de la moción divina que asegura la ejecución de los decretos divinos. En lugar de admitir, como los tomistas, "la premoción física no indiferente", habla, ya lo dijimos, de un misterioso influjo, llamado por varios de sus discípulos "simpatía" (ver parte III, cap. IV).

En virtud de esta simpatía, la libertad creada se inclina infalible y libremente en el sentido del decreto de la libertad divina, en la cual se encuentra como virtualmente contenida *(cf. Op. Oxon.* I, dist. VIII, q. V; y II, dist. XXXVII, q. II; n. I, sq., n. II).

A esto responden los tomistas: esta simpatía, que subordina a Dios la voluntad creada, consiste en una *consecuencia natural* de la subordinación necesaria de la creatura a Dios, y entonces no deja lugar a la libertad; o consiste en una *moción moral*, de orden objetivo, a manera de atractivo, y entonces no atrae infaliblemente nuestra voluntad, la que Dios solo, contemplado cara a cara, puede cautivar de tal manera *(cf.* Juan de Santo Tomás, *Curso de Filosofía, Filosofía natural*, q. XII, a. 3).

Pero, repitámoslo, esta divergencia es secundaria en la

(3) El que ordenadamente quiere un fin y las cosas que son (necesarias) para ese fin, primeramente quiere el fin.

(4) No se establece algo para ser ordenado a un fin, sin la preexistente voluntad del fin. De donde, la predestinación de algunos a la salvación eterna presupone, según razón, que Dios quiere su salvación, a lo cual concierne la elección y la dilección.

cuestión que nos ocupa, puesto que Escoto admite —como Santo Tomás y sus discípulos— la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, así como la eficacia intrínseca de los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos y de la gracia que nos lleva a realizarlos (5).

(5) Si se quisiera escribir la historia del problema de la predestinación en el siglo XIV, sería necesario recordar que para Guillermo de Occam, la autonomía absoluta del querer divino hace de la libertad de Dios el árbitro soberano del bien y del mal, a tal punto que no hay bien en sí, ni mal en sí, y que Dios hubiera podido ordenarnos que le odiáramos. El nominalismo radical termina, así, en un voluntarismo y el libertismo absolutos, en una especie de positivismo teológico.

Sería necesario notar también lo que sobre la predestinación enseña Tomás Bradwardine, en su obra *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* (entre 1338 y 1346), en sus *Comentarios sobre las Sentencias*, y su *Suma teológica*. Como dicen varios historiadores, encuéntranse en él influencias de Duns Escoto y G. de Occam, sus compatriotas. No ha sabido preservarse de ciertos errores, que se vuelven a encontrar en Juan Wiclef.

En su obra *De causa Dei* (I, 21, edic. 1618, p. 233), Bradwardine escribe como Occam: *Non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior ejus voluntate.* (En Dios no hay razón ni ley alguna necesaria anterior a su voluntad.) Y de allí deduce que el querer divino es causa necesitante, *necessitas antecedens*, de nuestras voliciones: *Sufficit homini ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantum modo servus Dei, servus inquam spontaneus, non coactus.* (Basta al hombre que sea libre respecto de todas las cosas que se hallan por debajo de Dios, y solamente siervo de Dios, digo siervo espontáneo, no coaccionado.) *(Ibid.*, III, 9, p. 667, E. *Cf. ibid.*, p. 675. C.) Vuelve a decir: *Deus aliquo modo vult peccata, ut peccata sunt.* (Dios de algún modo quiere los pecados, como son pecados.)

*Cf.* doctor S. Hahn *Thomas Bradwardinus und seine Lehre v. d. menschlichen Willensfreiheit* (Beitr. Gesch. Philos. Mittelalt. V, 2, 1905).

Nicolás d'Autrecourt, Juan de Mircourt y Juan Wiclef, deducirán de los principios de Tomás Bradwardine consecuencias desastrosas. Enseñará Wiclef la predestinación necesitante y se volverá al predestinacianismo.

Los adversarios más decididos de Bradwardine fueron Pedro Plaoul y Juan de la Rive. *(Cf. Du Plessis d'Argentré*, c., *Collectio Judiciorum de novis erroribus*, I, 328.)

# CONCLUSIONES

Sobre estos puntos capitales, casi todos los antiguos teólogos, agustinianos, tomistas o escotistas, están de acuerdo, casi todos admiten el principio de predilección: ningún hombre sería mejor que otro (por un acto fácil, difícil, inicial o final), si no fuera más amado y más ayudado por Dios.

Ahora bien, este principio, como vimos, supone que los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos son eficaces por sí mismos, y no por nuestro consentimiento previsto. Al mismo tiempo, este principio contiene virtualmente la doctrina de la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, *ante prævisa merita.*

Así habla, por ejemplo, el agustiniano que ha escrito la *Imitación de Cristo* (l. III, c. LVIII): *Ego laudandus sum in omnibus sanctis meis; ego super omnia benedicendus sum et honorandus in singulis, quos sic gloriose magnificavi et prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis... Non gloriantur de propriis meritis, quippe qui sibi nihil bonitatis adscribunt sed totum mihi, quoniam ipsis cuncta ex infinita caritate mea donavi*; y (c. LIX): *In te ergo, Domine Deus, pono totam spem meam et refugium* (1).

Santo Tomás había dicho lo mismo: "Como el amor de Dios es causa de toda bondad creada, nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios."

(1) A mí es a quien debe alabarse en todos mis santos; a mí a quien debe bendecirse por sobre todas las cosas y honrar en cada uno de aquellos que así he elevado a la gloria y predestinado, sin ningún mérito precedente de su parte... No se glorían de sus méritos, porque no se atribuyen nada bueno, sino que lo atribuyen a mí, a mí que les he dado todo por una infinita caridad... Por lo tanto en Ti, Señor Dios, pongo toda mi esperanza y mi refugio.

A este principio, debe añadirse otro, no menos cierto: "Dios no manda jamás lo imposible y quiere hacer realmente posible a todos la salvación."

Hemos dicho más arriba cuán imposible nos resulta, en las condiciones de nuestro actual conocimiento, ver la conciliación de ambos principios. Esperando las luces del más allá, la fe viva iluminada por los dones del Espíritu Santo debe mantener el equilibrio de los principios enunciados, y por ellos la fe impulsa hacia donde se encuentra la cumbre a la cual tiende y que nadie puede ver aquí abajo.

Así los dos aspectos extremos del misterio son mantenidos, sin que la elevación del mismo sea comprometida.

Esta admirable armonía ha sido desconocida por el protestantismo que, negando uno de los aspectos del misterio, ha falseado completamente los datos de la revelación.

# SEGUNDA SECCIÓN

## LA PREDESTINACIÓN SEGÚN EL PROTESTANTISMO Y EL JANSENISMO

*El protestantismo se ha formado de la predestinación una concepción absolutamente inconciliable con la voluntad salvífica universal.*
*El jansenismo se le aproxima por este punto.*

CAPÍTULO I

# EL PROTESTANTISMO

I. LUTERO. El protestantismo ha llegado a esta concepción por la idea que se ha hecho de las consecuencias del pecado original.

Según él, el hombre en estado de naturaleza caída no tiene ya la fuerza, aun después de la justificación, de resistir a la tentación.

Se sabe que Lutero se precipitó así por el camino del error. La observancia de la ley divina, la resistencia a las pasiones desordenadas le costaron grandes esfuerzos y, como le era desconocida la oración humilde, llegó a concluir que la concupiscencia, después de la falta del primer hombre, es invencible, que el precepto *non concupisces* es impracticable, que Dios ha mandado lo imposible.

Así fué como, carente de una *justicia interior*, que le parecía imposible, Lutero comenzó a buscar una *justicia exterior;* y, sin reconocer la necesidad de la contrición y del buen propósito, apeló a Cristo, y llegó a decir: el hombre de suyo es siempre débil, está siempre en el pecado, pero la justicia de Cristo cubre las faltas de los pecadores. *Christi justitia eos tegit, et eis imputatur* (1).

Por ese camino, Lutero desechó el libre albedrío: *Liberum arbitrium est mortuum* (2). En consecuencia, la fe del cristiano es la obra de Dios solo, "El la opera en nosotros sin nuestro concurso", y esta fe es la justificación formal:

(1) La justicia de Cristo los cubre y a ellos se les imputa.
(2) El libre albedrío está muerto.

*Fides jam est gratia justificans. Fides est formalis justitia, propter quam justificamur* (3).

La vestidura nupcial es *la fe sin obras*. Para salvarse, no es necesario nada más que la fe (4).

Así llegó Lutero a uno de los principios fundamentales de su doctrina, y enseñó que no solamente la predestinación eterna *est ante prævisa merita*, sino que en el tiempo *las buenas obras o los méritos no son necesarios para la salvación*.

Para probar esta doctrina recurre a las epístolas de San Pablo, que interpreta falsamente, y a la doctrina de San Agustín, que entendía mal (5).

Sería un error, sin embargo, creer que todos los luteranos conservaron intacta esta doctrina de Lutero. Ya en 1535, Melancton declaraba ser las buenas obras necesarias para la salvación; algo semejante fué enseñado por el *Interim* de Augsburgo, y por el de Leipzig (6).

II. Zwinglio como lo muestra Bauer (*Zwinglis Theologie, ihr Werden undihr System, Halle*, 1885-1888) llegó a una especie de panteísmo y de fatalismo.

Según él, las creaturas derivan de Dios por vía de emanación. El hombre no es libre, pero viene a ser en la mano de Dios lo que el instrumento en la mano del artista. *Dios es la causa de todo, hasta del mal, hasta del pecado*. El pecado es ciertamente una transgresión de la ley, pero el hombre lo realiza necesariamente.

Dios mismo no peca forzando al hombre a pecar, porque para Dios no existe ley.

El pecado original es la inclinación al mal, al amor propio, enfermedad de naturaleza que no quita el bautismo, como lo había dicho Lutero.

(3) La fe es ya gracia justificante. La fe es justicia formal, por la cual somos justificados.

(4) *Oeuvres De Luther*, edic. Weimar, I, 105, 30-31, 35; IV, 68, 75, etc.

(5) *Cf.* su *Comentario de la Epist. a los Romanos*, c. IX.

(6) *Cf. Dict. Théologie Catholique*, artículo "Mérite" (t. X, col. 716 y ss.).

La Iglesia es reemplazada por una organización democrática, que solamente comprende a los elegidos.

III. Calvino, en su *Institución Cristiana* (1ª edic., marzo 1536; redacción definitiva 1559), supera a Lutero y a Zwinglio por su fuerza de deducción lógica.

Su doctrina tiene por tesis fundamental la predestinación gratuita de unos y la reprobación positiva y gratuita de los otros.

Según él, Dios excita al hombre al pecado, que es, sin embargo, libremente cometido, en el sentido de que el hombre no es constreñido a ello, exteriormente. Hay allí, no fatalismo, según Calvino, sino una misteriosa voluntad de Dios que es justo aunque el hombre no pueda comprenderlo.

"Decimos, pues, como la Escritura lo muestra evidentemente, que Dios ha decretado una vez, por su consejo eterno e inmutable, cuáles quería tomar para la salvación y cuáles destinar a la perdición. Decimos que ese consejo, en cuanto a los elegidos, está fundado en su misericordia, sin consideración alguna de dignidad humana. Al contrario (decimos) que la entrada de vida está cerrada por completo a todos aquellos a quienes El quiere entregar a la condenación: y que esto se hace por su oculto e incomprensible, aunque justo y equitativo juicio" (*Inst. Crist.*, l. III, c. XXI, n. 7, edic. Baum, Cunitz y Reuss, t. IV, col. 467, edic. de 1559).

El texto latino correspondiente no difiere del que acabamos de transcribir sino por la adición de "gratuita" a la palabra "misericordia": *Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum* (*ibid.*, t. II, col. 686).

Esta doctrina admite, en verdad, cierta necesidad de buenas obras para la salvación de los adultos; pero no les reconoce un carácter meritorio (*cf.* C. Friethoff, O. P., *Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin*, Friburgo, Suiza, 1926).

Entre los discípulos de Calvino, los *antelapsarii* (7) dirán

(7) *Antelapsarii:* de ante-lapsus (antes de la caída: de Adán).

que, aun antes de la previsión del pecado de Adán, Dios no ha querido salvar a todos los hombres: los *infralapsarii* (8) dirán, por el contrario: después de la previsión de ese pecado, Dios no quiere salvar a todos los hombres.

Calvino, renovando las tesis de Wiclef, añadió que los hombres que caen bajo la reprobación no son purificados por el bautismo sino exteriormente; no reciben la gracia.

Los predestinados reciben en la "cena" no el cuerpo de Cristo, sino sólo una virtud divina, que emana del cuerpo de Cristo presente en el cielo (*obra citada,* l. IV, c. XVII, n. 12). La Iglesia es invisible y está constituída por los predestinados.

Esta doctrina calvinista de la predestinación no fué aceptada por los moderados. Entre sus jefes se distinguió después del año 1588 Jacobo Harmensz, llamado *Arminio,* quien en 1602 fué nombrado profesor en la Universidad de Leyde, en donde el severo Gomar ocupaba ya el mismo cargo.

Arminio atacaba el sistema de Calvino y de Beza, y atraía la atención sobre ciertos puntos de la doctrina de varios teólogos católicos.

Esta libertad de Arminio provocó cólera; tuvo que sostener una lucha muy viva contra Gomar que defendía esta tesis: *Causa impulsiva antecedens reprobationis a gratia et gloria ad justam damnationem est solum liberum Dei placitum* (Gomar, *Op. theol.,* t. III, pp. 34, 346) (9).

Ya no se veía en esta doctrina la diferencia entre la reprobación negativa que permite el pecado, y la reprobación positiva que lo castiga. El Sínodo de Dordrecht la impuso sin embargo.

Era sostener, con los *infralapsarii,* que al menos después del pecado original Dios no quiere ya la salvación de todos los hombres y que Cristo no ha muerto sino por los elegidos.

(8) *Infralapsarii:* de infra-lapsus (después de la caída: de Adán).

(9) La causa impulsiva antecedente de la reprobación a la gracia y a la gloria para la justa condenación es la sola libre voluntad de Dios.



Esta doctrina, al principio libre entre los calvinistas de los Países Bajos, fué en adelante obligatoria.

IV. Condenación de las tesis protestantes. *El Concilio de Trento,* por oposición, había formulado más explícitamente, sobre estas cuestiones, la doctrina revelada tal como siempre la ha enseñado la Iglesia.

Las principales definiciones relativas al punto que nos ocupa son las siguientes, *sess. VI:*

*Canon 4º:* "Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deum motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere; an. s." (Denz. 814, *cf.* n. *797*).

*Canon 4º:* "Si alguno dice que el libre albedrío del hombre movido y excitado por Dios en nada coopera respondiendo a la excitación y al llamado divino, para disponerse y prepararse a obtener la gracia de la justificación, o que no puede él rehusar su consentimiento si lo quiere, sino que, semejante a un objeto inanimado, no hace absolutamente nada y se comporta de manera puramente pasiva; que sea anatema."

*Canon 5º:* "Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam; an. s." (Denz. 815).

*Canon 5º:* "Si alguno pretende que después del pecado de Adán el libre albedrío del hombre ha sido perdido o destruído, que ya no es más que una (simple) palabra, o aun una palabra sin realidad, o una invención introducida por Satanás en la Iglesia; que sea anatema."

*Canon 6º:* "Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli; an. s." (Denz. 816).

*Canon 6º:* "Si alguno dice que no está en poder del hombre el hacer él mismo malas sus vías; que es Dios quien obra en él las malas acciones, así como las buenas, no sólo permitiéndolas, sino en el sentido propio y absoluto de la palabra, de modo que la traición de Judas es tanto su obra como la vocación de Pablo; que sea anatema."

*Canon 17:* "Si quis justificatio-

*Canon 17:* "Si alguno dice que

nis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum; an. s." (Denz. 827, *cf.* n. 200).

la gracia de la justificación no tiene por resultado la vida sino en los predestinados; que todos los otros que son llamados, son en verdad llamados, pero no reciben la gracia, como estando predestinados al mal por el poder divino; que sea anatema."

*Canon 18:* "Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia; an. s." (Denz. 828, *cf.* n. 804).

*Canon 18:* "Si alguno dice que los mandamientos de Dios son imposibles de observar, aun por el hombre justificado y colocado bajo (el influjo de) la gracia; que sea anatema."

En el capítulo XI, que corresponde a este canon, el Concilio de Trento recuerda, contra los protestantes, dos proposiciones de San Agustín, cuya doctrina ellos invocaban torcidamente: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* [10]. (*De natura et gratia*, c. XLIII, n. 50.) *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (*ibid.*, c. XXVI, n. 29) [11].

Diciendo que Dios no manda jamás lo imposible, Agustín había afirmado equivalentemente que El quiere de una cierta manera la salvación de todos los hombres; en el sentido de que quiere hacer realmente posible a todos el cumplimiento de sus preceptos y que nadie se pierde a no ser por su propia culpa.

Sobre esta posibilidad ver Pío IX (Denz. 1677).

(10) Dios no manda imposibles, sino que mandando enseña no sólo a hacer lo que puedas sino también a pedir lo que no puedas.

(11) Dios a los una vez justificados por su gracia no abandona, a no ser que primero sea por ellos abandonado.

## CAPÍTULO II

# BAYANISMO Y JANSENISMO

Tres años antes de la terminación del Concilio de Trento, en 1560, la Sorbona condenó 18 proposiciones de Bayo, que tenían afinidad con los principios del protestantismo, relativas a la gracia y al pecado original.

En 1567 una bula de San Pío V condenó 79 proposiciones de Bayo, entre las cuales es necesario señalar las siguientes que se refieren, más o menos directamente, al asunto de que tratamos. Helas aquí:

*Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet* (27) [1].

*Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia* (25) [2].

*Sola violentia repugnat libertati hominis naturali* (66) [3].

*Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit* (67) [4].

*Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum* (28) [5].

(1) El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no tiene poder sino para pecar.

(2) Todas las obras de los infieles son pecados y las virtudes de los filósofos vicios.

(3) La violencia sola repugna a la libertad natural del hombre.

(4) El hombre peca también condenablemente en aquello que hace necesariamente.

(5) Es error pelagiano decir, que el libre albedrío tiene poder para evitar algún pecado.

*Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio* (26) (6).

*Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ* DEBITA *fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis* (21) (7).

Sobre estas proposiciones y su exacto sentido, ver *Dictionnaire de Théologie Catholique*, artículo "Baius", t. II, col. 64 y ss.

Se ve la continuación de las ideas después del primer error de Lutero, y cómo se ha constituído este seudosupernaturalismo que confunde el orden de la naturaleza y el de la gracia; por ahí, se aproxima al naturalismo pelagiano, aunque difiera de él profundamente por la idea que se forma del pecado original y de sus consecuencias.

Comienza Lutero por decir que la concupiscencia es invencible, que ciertos preceptos son, por secuela del pecado original, impracticables.

Y aun más, que, sin el socorro de la gracia divina, el libre albedrío no puede sino pecar.

La gracia de suyo eficaz, que no era necesaria para perseverar en el estado de inocencia, se ha tornado necesaria *titulo infirmitatis*, y el hombre NO PUEDE resistirla cuando la recibe.

Esta concepción pesimista de la naturaleza humana, tal cual es en el presente estado, ha conducido en seguida a pensar que la integridad original era *debida* a la naturaleza, y que la gracia —participación de la naturaleza divina— era *debida* a la integridad natural. Era llegar, por la vía del pesimismo, a la confusión del orden de la naturaleza y de la gracia, confusión a la cual los pelagianos habían llegado por la vía inversa.

El pelagianismo es una forma de naturalismo que no ha

(6) La integridad de la primera creación *no fué indebida* exaltación de la naturaleza humana, sino condición natural.

(7) La sublimación y exaltación en unión con la divina naturaleza fué *debida* a la integridad de la primera condición, y por lo tanto debe decirse *natural* y no sobrenatural.



atribuído importancia alguna al pecado original; el bayanismo es otra forma de naturalismo que ha atribuído una excesiva importancia a la caída del primer hombre.

Finalmente, Jansenio renovará, con motivo de la justicia original, los errores de Bayo; de ahí su falsa doctrina sobre el pecado original, la gracia, la predestinación y la reprobación.

Por el pecado del primer hombre, según él, la naturaleza humana fué totalmente corrompida, de manera que ya no es capaz de nada bueno.

Al mismo tiempo, negaba la libertad de la voluntad humana, que es (para él) completamente pasiva y determinada por la *delectatio victrix*: si esta delectación es terrenal, engendra el pecado; si es celestial, produce la virtud y el mérito, para lo cual basta tener una libertad exenta de coacción, pero no de necesidad *interior*.

Las cinco proposiciones tomadas del *Augustinus* y condenadas por Roma, muestran que esta doctrina difiere de la de San Agustín y Santo Tomás, con las cuales, a veces, se la ha confundido.

Mientras San Agustín y Santo Tomás han afirmado siempre firmísimamente que Dios nunca manda lo imposible, sino que hace realmente posible a todos el cumplimiento de los preceptos, las siguientes proposiciones jansenistas lo niegan:

*Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia qua possibilia fiant* (Denz. 1092) (8).

*Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur* (Denz. 1093) (9).

*Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non*

(8) Algunos preceptos de Dios impuestos a los hombres justos aunque lo quieran y se esfuercen, según las fuerzas presentes que tienen, son imposibles; fáltales también la gracia por la cual se hagan posibles.

(9) En el estado de naturaleza caída, la gracia interior nunca es resistida.

*requiritur in homine libertas a necessitate, sufficit libertas a coactione* (1094) ([10]).

*Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse* (1906) ([11]).

Para entender, por otra parte, el sentido exacto en el cual la proposición está condenada, es indispensable añadir el texto de esta condenación: *Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa, et intellecta eo sensu, ut Christus pro salute* DUMTAXAT PRÆDESTINATORUM *mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietatis derogans et hæretica* ([12]).

El jansenismo, en esta forma, ha llegado a una doctrina de la gracia y de la predestinación, que excluye la voluntad salvífica universal.

Para mantener uno de los aspectos del misterio de que venimos tratando, el otro aspecto ha sido totalmente rechazado.

Se sustituye así el misterio revelado por una doctrina cruel y absurda: el pecado es inevitable, desde entonces no es ya un pecado, y no puede ser objeto de castigo, sobre todo eternamente, sin una manifiesta crueldad. Dios que manda lo imposible ya no es Dios, vanamente buscaríase en El, no sólo la misericordia, sino también la justicia.

([10]) Para merecer o desmerecer en el estado de naturaleza caída, no se requiere en el hombre una libertad de necesidad, es suficiente la libertad de coacción.

([11]) Decir que Cristo murió absolutamente por todos los hombres o que por todos derramó su sangre, es semipelagiánico.

([12]) Declarada y condenada como falsa, temeraria, escandalosa, y entendida en el sentido de *que Cristo solamente ha muerto para la salvación de los predestinados,* impía, blasfema, injuriosa, que deroga la piedad divina y herética.

# TERCERA SECCIÓN

## LA PREDESTINACIÓN SEGÚN LOS TEÓLOGOS POSTERIORES AL CONCILIO DE TRENTO

*Después del Concilio de Trento, con la preocupación sobre todo de reaccionar contra el protestantismo, L. Molina, en su* Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione, 1595, *propuso una teoría de la presciencia y de la predestinación, que provocó, sobre estos temas, largas controversias aun hoy bastante vivas. Sucesivamente examinaremos las siguientes posiciones:*

I. El Molinismo
II. El Congruísmo de Belarmino y de Suárez
III. El Congruísmo de la Sorbona
IV. La doctrina de los agustinianos posteriores al Concilio de Trento
V. La doctrina de los tomistas posteriores a ese Concilio; notando, después de la exposición de cada una, las dificultades que presenta.

CAPÍTULO I

# LA PREDESTINACIÓN SEGÚN MOLINA Y LOS MOLINISTAS

Para hacer notar bien lo esencial de esta doctrina, la resumiremos en los mismos términos de que se sirvió Molina al final de su *Concordia* (q. XXIII, a. 4 y 5, disp. I, membr. ult.; edic. de París, 1876, pp. 546-549), allí donde él mismo resume su doctrina sobre este punto, subrayando los principios sobre los cuales se funda, y comparándola con la enseñanza de San Agustín y de Santo Tomás.

## Afirmación del molinismo

Molina (*loc cit.*, p. 546) refiere que San Agustín ha mostrado justamente contra los pelagianos y semipelagianos que el *initium salutis* proviene de la gracia preveniente y excitante, que nos es dada por Cristo, según el beneplácito de Dios, y no según el esfuerzo de nuestro libre albedrío.

Añade después: *Credens autem Augustinus cum iis, quæ de gratia adversus hæresim Pelagianam ex Scripturis rectissime docuerat, conjunctum esse, prædestinationem Dei æternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo prævisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum (quod in quo sensu verissimum sit, membro XII explicatum est) juxta eam sententiam Paulum, ad Rom. IX multis in suorum operum locis interpretatus est, restrinxitque illud primæ ad Tim. II: "Vult omnes homines salvos fieri"; ut non de omnibus universim hominibus, sed de solis prædestinatis intelligeretur* (*San Agus-*

*tín lo dice, en efecto, si se trata de la voluntad salvífica eficaz). Quæ doctrina plurimus ex fidelibus, præsertim ex iis qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam ... Sententiam vero Augustini secutus est divus Thomas et post eum plerique scholasticorum* (1).

Así reconoce Molina, al resumir toda su doctrina, que San Agustín, Santo Tomás y la mayor parte de los escolásticos han enseñado con motivo de la verdadera predestinación, es decir, de la predestinación a la gloria, la sola que no puede ser común a los elegidos y a los reprobados, esta proposición: *prædestinationem Dei æternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo prævisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum* (2). En otros términos, Molina reconoce que San Agustín y la mayor parte de los escolásticos han enseñado la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, *non ex prævisis meritis*, lo que a Molina le parece muy difícilmente conciliable con nuestra libertad.

(1) Cree Agustín que está junto con aquellas cosas que rectísimamente enseñara de la gracia, según la Escritura, en contra de la herejía pelagiana, el que la predestinación eterna de Dios no fué según los méritos y la cualidad del uso del libre albedrío previstos por Dios, sino sólo según su elección y su beneplácito (lo que se ha explicado en el miembro XII en qué sentido sea verdadero) según la sentencia de Pablo a los Romanos (IX), que en muchos lugares de sus obras ha sido interpretado como restringiendo lo que el mismo Pablo dice en la Iª Epístola a Timoteo (II): "Quiere (Dios) que todos los hombres se salven"; lo cual interpreta no como de todos los hombres universalmente sino como dicho de los predestinados solos ... La cual doctrina a muchos de entre los fieles, sobre todo de entre los que moraban en la Galia, no sólo ignorantes sino aun instruídos, turbó de manera extraordinaria por no decir que, en ocasión de ella, su salvación fué puesta en peligro ... En verdad, la sentencia de Agustín fué seguida por el preclaro Tomás, y después de él por la mayor parte de los escolásticos.

(2) Que la predestinación eterna de Dios no fué según los méritos y la cualidad del uso del libre albedrío previstos por Dios, sino sólo según la elección y el beneplácito de Dios.



Añade después (*loc cit.*, p. 548): *Non pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, præscientia et prædestinatione, quam toto articulo 13, q. XIV, y art. 6, quæst. XXII et tota hac quæst. tradidimus, sequentibus principiis... inniti judicamus; quæ si data explanataque semper fuissent, forte neque pelagiana hæresis fuisset exorta; neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare..., neque ex Augustini opinione ... tot fideles fuissent turbati* (3).

Esta página de Molina ha sido citada a menudo por los tomistas, para mostrar que el autor de la *Concordia* tenía perfecta conciencia de proponer una teoría nueva, que estimaba muy superior a la doctrina de San Agustín, de Santo Tomás y de la mayor parte de los escolásticos.

Según esa teoría, la predestinación a la gloria no es absolutamente gratuita, sino *ex prævisis meritis*.

*¿Cuáles son los principios sobre los que se funda?*

### Los principios del molinismo

Molina (*loc. cit.*, p. 548) enuncia cuatro, relativos:

I, al concurso divino;
II, a la perseverancia final;
III, a la presciencia (ciencia media);
IV, al orden de las circunstancias en la vida de los predestinados.

Conservamos, para ser más precisos, su fórmula latina:

1º *Primum principium ac fundamentum est, modus ille divinitus influendi, tam per concursum generalem ad actus liberi arbitrii naturales, quam per auxilia particularia ad*

(3) Nosotros según nuestro ingenio juzgamos apoyada toda la razón de conciliar la libertad del albedrío con la gracia divina, la presciencia y la predestinación, como en todo el artículo 13, q. XIV, y el artículo 6, q. XIX, q. XXII y en toda esta cuestión hemos expuesto, en los siguientes principios; los cuales si siempre hubiesen sido dados y desarrollados acaso no hubiera nacido la herejía pelagiana; ni los luteranos tan descaradamente hubiesen osado negar nuestra libertad ..., ni por la opinión de Agustín ... tantos fieles hubiesen sido turbados.

*actus supernaturales, qui quæst.* XIV, a. 13 a disp. 7 ad 25 et 27 *explicatus est* (4).

En estos lugares, Molina se ha esforzado, en efecto, en establecer que es suficiente un concurso divino simultáneo y una gracia que mueva moralmente a manera de atractivo, sin ser infaliblemente eficaz por sí misma; se hace eficaz *in acto secundo* por nuestro libre consentimiento.

Así Molina ha afirmado más arriba (q. XIV, a. 13, disp. XL, pp. 230, 231): *Auxilia prævenientis atque adjuvantis gratiæ, quæ lege ordinaria viatoribus conferuntur, quod efficacia aut inefficacia ad conversionem seu justificationem sint, pendere a libero consensu et cooperatione arbitrii nostri cum illis, atque adeo in libera potestate nostra esse, vel illa efficacia reddere consentiendo ... vel inefficacia illa reddere, continendo consensum* (5).

Igualmente (p. 355): *Prædestinatio non fuit ex præfinitione conferendi auxilia ex se efficacia (cf.* p. 459) (6).

De donde se sigue (q. XIV, a. 13, disp. XII, p. 51): *Quare fieri potest, ut duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat ... Imo fieri potest ut aliquis præventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur (cf.* p. 565) (7).

Santo Tomás, por el contrario, había escrito, formulando

(4) *El primer principio* y fundamento es el modo aquel divino de influir, tanto por concurso general para los actos naturales del libre albedrío, cuanto por los auxilios particulares para los actos sobrenaturales, lo que se explicó por la quæst. XIV, a. 13, a disp. 7 ad 25 y 27.

(5) El que los auxilios de la gracia preveniente y adyuvante que son conferidos a los mortales según la ley ordinaria, sean eficaces o ineficaces para la conversión o justificación, depende del libre consentimiento y cooperación de nuestro libre albedrío para con ellos; y esto hasta tal punto, que está en nuestra potestad hacerlos eficaces consintiendo, o ineficaces negando nuestro consentimiento.

(6) La predestinación, no fué por la predeterminación de conferir los auxilios de por sí eficaces.

(7) Porque puede suceder que de dos que sean llamados interiormente por Dios con igual auxilio, uno por la libertad de su albedrío



el principio de predilección, clave de su doctrina de la predestinación: *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* (Iª, q. XX, a. 3) (8).

Molina, se ve a primera vista, parte de una concepción del libre albedrío creado, que por lo menos no parece conciliable con el principio de predilección: nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado y más ayudado por Dios. Este principio, que es para Santo Tomás una traducción del *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?* (9) supone, lo vimos, que los decretos del amor divino y la gracia son eficaces por sí mismos y no por nuestro consentimiento previsto.

Comprendemos la oposición de estas dos doctrinas y por qué Molina se ha separado de Santo Tomás a propósito del concurso divino y de la predilección divina. En efecto, ha escrito más arriba (q. XIV, a. 13, disp. XXVI, p. 152): *Duo autem sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ (de motione divina,* Iª q. CV, a. 5). *Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet ... Quare ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit* (10).

se convierta y el otro permanezca en la infidelidad... Asimismo, puede suceder que alguien, prevenido y llamado largamente con mayor auxilio, por su libertad no se convierta, y otro con uno mucho menor se convierta.

(8) Siendo el amor de Dios causa de la bondad de las cosas, no sería algo mejor que otro, si Dios no quisiera a uno mayor bien que al otro.

(9) ¿Quién, pues, te discierne? ¿Qué tienes que no hayas recibido?

(10) Dos pues son las dificultades que surgen para mí acerca de esta doctrina del preclaro Tomás *(de motione divina,* 1ª, q. CV, a. 5). Lo primero es que no veo qué sea el movimiento aquel y la aplicación en las causas segundas, por lo cual Dios las mueva y aplique a obrar. Por lo cual, ingenuamente confieso que me resulta en sumo grado difícil entender esta moción y aplicación que el preclaro Tomás exige en las causas segundas.

Por consiguiente también (q. XXIII, a. 1 y 2, disp. II, p. 429), después de haber hecho relación de la doctrina según la cual la elección divina precede a la predestinación y a la previsión de los méritos de los elegidos, escribe: *Quæ sententia videtur D. Thomæ* (Iª, q. 23, a. 4) ... *Hæc tamen sententia mihi nunquam placuit* (11).

2. SEGUNDO PRINCIPIO. La diferencia de las dos doctrinas aparece, igualmente, a raíz del segundo principio de Molina (q. XXIII, a. 4 y 5, disp. I, m. ult., p. 548): *Secundum principium est legitima seu potius orthodoxa de modo doni perseverantiæ explicatio. Etenim ostendimus, nullum quidem adultum perseverare posse diu in gratia sine speciali auxilio Dei, ob idque perseverantiam in gratia esse Dei donum: at nulli Deum denegare auxilium quod ad perseverandum sit satis... Quo fit ut ad donum perseverantiæ duo sunt necessaria. Unum ex parte Dei, videlicet ut ea auxilia conferre statuerit, cum quibus prævidebat adultum pro sua libertate perseveraturum. Alterum, ex parte arbitrii adulti tamquam conditio sine qua voluntas conferendi talia auxilia non habuisset rationem voluntatis conferendi donum perseverantiæ, nempe ut adultus pro sua libertate ita sit cum eis cooperaturus ut perseveret, quod in potestate ipsius est collocatum* (12).

(11) La cual sentencia parece del preclaro Tomás (Iª, q. 23, a. 4) ... Sin embargo esta sentencia nunca me plugo.

(12) El segundo principio es la legítima o más bien (dicho) ortodoxa explicación *del modo del don de la perseverancia.* En efecto, pusimos de manifiesto que ningún adulto puede perseverar en la gracia mucho tiempo sin un especial auxilio de Dios, y que, por este motivo, la perseverancia en la gracia es un don de Dios; ahora bien, a nadie niega Dios el auxilio suficiente para la perseverancia... Por lo cual sucede que para el don de la perseverancia son necesarias dos cosas:

*Una de parte de Dios,* a saber, que haya establecido conferir aquellos auxilios con los cuales previó que el adulto —en razón de su libertad— habría de perseverar;

*Lo otro de parte del libre albedrío* del adulto, como condición sin la cual la voluntad de conferir tales auxilios no tuviese la razón de la



En otros términos: la gracia actual de perseverancia final para los adultos no es eficaz de por sí, sino solamente por nuestro consentimiento previsto, de tal manera que, como lo dice Molina (pp. 51 y 565): de dos moribundos ayudados por *gracias iguales,* éste tiene una buena muerte, y el otro no; a veces, aun el que muere cristianamente ha recibido una gracia menor.

Santo Tomás, por el contrario, había escrito formulando el principio de predilección: *Qui plus conatur, plus habet de gratia; sed quod plus conetur, indiget altiori causa, secundum illud Thren.,* V, 21: *Converte nos, Domine, ad Te, et convertemur (in Matth.* XXV, 15). *Cf.* Iª, q. XX, a. 3 y 4: "Nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios", y Iª-IIæ, q. CXII, a. 4 (13).

Para los tomistas, pues, la concepción molinista de la perseverancia final disminuye esta gran gracia reservada exclusivamente a los elegidos y que el Concilio de Trento llama *magnum et speciale perseverantiæ donum* (Denzinger, n. 806).

¿Cómo concebir que este don pueda ser igual, o hasta inferior, a los socorros que recibe aquel que no persevera?

3. EL TERCER PRINCIPIO invocado por Molina para fundar su teoría de la predestinación se refiere a la ciencia media *(cf. loc. cit.,* p. 549): *Tertium principium est præscientia illa media inter scientiam Dei liberam et mere naturalem, qua, ut q. XIV, a. 13, disp. L et sq. ostensum est, ante actum liberum suæ voluntatis cognovit Deus quid unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum ex hypothesi quod hos homines aut angelos in hoc vel illo ordine rerum collocare statueret, qua tamen cogniturus*

voluntad de conferir el don de la perseverancia, es decir, que (el adulto) por su libertad de tal modo ha de cooperar con ellos que persevere, lo que está en su poder.

(13) Quien más se esfuerza, más gracia tiene; pero el que más se esfuerce requiere una causa más alta según aquello del Treno *(Jer.,* V, 21): "Conviértenos ¡oh Señor! a ti, y nos convertiremos."

*erat contrarium, si contrarium, ut potest, pro libertate arbitrii creati esset futurum* (14).

*Esta teoría de la ciencia media,* que es, con la definición molinista de la libertad creada, la clave del molinismo, es propuesta por Molina como una concepción nueva: *Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione a nemine quem viderim, hucusque tradita (ibid.,* p. 550) (15).

Esta teoría nueva consiste en decir lo siguiente: *ante todo decreto libre de su voluntad,* Dios prevé lo que tal hombre *elegiría* libremente, si estuviera colocado en tales circunstancias y fuera solicitado por tal gracia.

*No está en el poder de Dios* el prever por la ciencia media otra cosa, pero la previsión divina sería otra si lo que escoge la libertad creada fuese diferente; esta previsión divina *depende* de la elección que hará el hombre colocado en esas circunstancias.

Esta concepción nueva, que será rechazada por los tomistas, los agustinianos, los escotistas y por otros teólogos, como contraria a la soberana independencia de Dios respecto de toda determinación de orden creado, ha sido formulada por Molina, en la siguiente forma (q. XIV, a. 13, disp. LII, pp. 317-318): *In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (mediam) aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum*

(14) El tercer principio es aquella presciencia media entre la ciencia libre de Dios y la meramente natural, por la cual —como se puso de manifiesto por Iª, q. XIV, a. 13, disp. L y siguiente— antes del acto libre de su voluntad Dios conoció qué habría de ser por el albedrío creado en cada uno de los órdenes de las cosas, según la hipótesis de que haya establecido colocar estos hombres o ángeles en éste o aquel orden de cosas, por la cual habría de conocer sin embargo lo contrario, si lo contrario, como puede, hubiese de ser en razón de la libertad del albedrío creado.

(15) Esta nuestra manera de conciliar la libertad del albedrío con la divina predestinación, a lo que nos parece, por nadie, hasta ahora, ha sido propuesta.



*acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit* (16).

Dios, en esta concepción, *no determina* lo que será la elección de la creatura en tales circunstancias; su ciencia, llamada media, depende de esa lección, *es determinada* por *ella.*

¿No es esto, acaso, atribuir una *pasividad* al Acto puro, que no puede ser pasivo o dependiente con relación a cosa alguna?

Queda, pues, por resolver el dilema: Dios determinante o determinado, sin término medio.

Molina, es verdad, declara no sólo que su teoría es nueva, sino también que le parece contraria a la enseñanza de Santo Tomás.

Después de haberla expuesto inspirándose en Orígenes, añade (p. 325): *Quamvis, ut verum fatear contrarium innuere videatur D. Thomas (supra,* Iª, q. XIV, a. 8, ad Ium) *dum exponit atque in contrarium sensum reducere conatur testimonium Originis mox referendum, quo idem aperte docet* (17).

Orígenes, cuyas ideas relativas a la predestinación son, se sabe, muy erróneas, había escrito: *Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fit* (18).

(16) No estuvo en la potestad de Dios conocer por esa ciencia (media) otra cosa que lo que efectivamente supo. De ahí no debe decirse que, en ese sentido, sea natural como así innata para Dios que no haya podido conocer lo opuesto de lo que por ella conoce. Pues si el libre albedrío creado hubiera de obrar lo contrario, como realmente puede, esto mismo hubiera conocido por la misma ciencia en lugar de lo que realmente sabe.

(17) Aunque parece que el preclaro Tomás señala lo contrario, como verdaderamente reconozco *(supra,* Iª, q. XIV, a. 8, ad Ium) cuando expone y hasta se esfuerza en explicar en un sentido contrario, el testimonio de Orígenes (que transcribiré en seguida), y por el cual (éste) enseña abiertamente lo mismo.

(18) Nada existirá a causa de que Dios sabe que habrá de ser, sino que porque habrá de existir es que Dios lo sabe antes de que llegue a ser.

De tomarse a la letra estas palabras de Orígenes, la ciencia divina, lejos de ser como la del artista causa de las cosas, sería causada, medida por las cosas, dependiente de ellas, pasiva a su respecto. Se seguiría que las creaturas no dependen de la ciencia y de la voluntad divina, sino que la presciencia de Dios depende de ellas (Iª, q. XIV, a. 8, ad Ium).

Por ello Santo Tomás se ha esforzado en dar a estas palabras de Orígenes un sentido más aceptable; no siendo seguido, en esto, por Molina.

4. EL CUARTO PRINCIPIO al cual ha recurrido Molina nos hace ver claramente cómo, según él, la predestinación depende de la previsión de los méritos, y cómo el principio de predilección "nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios" se encuentra, en esta teoría, tocado de relativismo. En efecto, leemos en la *Concordia (loc. cit.*, p. 549): *Quartum principium est quod Deus hunc potius ordinen rerum, quam alium voluerit creare, et in eo hæc potius auxilia, quam alia, conferre, cum quibus prævidebat hos, et non illos, pro libertate sui arbitrii perventuros in vitam æternam, nullam fuisse causam aut rationem ex parte adultorum prædestinatorum et reproborum. Atque ex hoc capite hactenus diximus prædestinationem non habere causam aut rationem ex parte usus liberi arbitrii prædestinatorum et reproborum, sed in solam liberam Dei voluntatem esse reducendam* (19).

Es decir, que sólo el beneplácito divino es causa de que tal hombre sea colocado en tal orden de circunstancias, en donde Dios prevé que se salvará; Dios hubiera podido colocarlo en tal otro orden de circunstancias, en donde, según las previsiones de la ciencia media, se hubiera perdido.

En otras palabras, es absolutamente gratuito que tal sea predestinado a vivir en tales circunstancias y con tales socorros, en donde Dios ha previsto que se salvaría.

Así, Molina subraya *(ibid.*, p. 549): "La voluntad divina de colocar a tal hombre en tal orden de cosas y circunstancias, con tales socorros, no puede ser llamada *predestinación*, sino en dependencia de los méritos previstos por la ciencia media. Y en este sentido hay una razón de la predestinación de los adultos, en la previsión divina de sus méritos. *Atque ex hoc capite diximus dari rationem prædestinationis adultorum ex parte usus liberi arbitrii prævisi*" (20).

Como dice el Padre F. Cayré, A. A.: "Sin llegar hasta identificar el caso de los elegidos y el de los reprobados, como lo hará Vásquez (*in* Iam, q. XXIII, disp. LXXXIX), Molina de tal modo acusa el papel de la inteligencia, que Suárez deberá, por una sabia reacción, atenuar su doctrina e insistir mucho más sobre la voluntad, acercándose así, en esta delicada cuestión, a las posiciones mantenidas por Báñez" (*Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise*, t. II, 1930, p. 768).

El Padre Billot, S. J. *(De Deo uno*, 1926, pp. 290-292), sostiene que Molina, como Suárez y Belarmino, ha admitido la predestinación a la gloria *non ex prævisis meritis*. Ciertos textos de la *Concordia* parecen decir que no es *ex prævisis meritis futuris*, pero los que hemos citado, y muchos otros más, muestran que la predestinación es al menos *post prævisa merita futuribilia*, o supone la previsión por la ciencia media de los méritos que *adquiriría* tal hombre, si estuviera colocado en tal orden de circunstancias.

Además, la mayor parte de los molinistas sostienen, como

(19) El 4º principio es que Dios ha querido crear este orden de cosas más bien que otro, y conferir, en él, estos auxilios más bien que otros, con los que previó que éstos, y no aquéllos, por la libertad de su albedrío habrían de llegar a la vida eterna sin que ninguna causa o razón haya habido de parte de los adultos predestinados y réprobos. Así también, según lo que hasta aquí dijimos en este capítulo, la predestinación no tiene causa o razón de parte del uso del libre albedrío de los predestinados y réprobos, sino a la sola voluntad libre de Dios debe ser reducida.

(20) Así dijimos en este capítulo que se da la razón de la predestinación de los adultos por parte del uso del libre albedrío previsto.

Vásquez y Lessio, que para Molina la predestinación a la gloria es *ex prævisis meritis non solum futuribilibus, sed absolute futuris* (21); que ella supone la previsión de los méritos que adquirirá de hecho tal hombre colocado en tales circunstancias; porque la voluntad divina de colocarlo en ellas no puede ser llamada predestinación, según Molina, sino en dependencia de la previsión de sus méritos futuros.

Así Lessio escribe (*De prædestinatione et reprobatione*, Amberes, 1610, sect. II, n. 6): *Electionem absolutam et inmediatam ad gloriam non esse factam ante prævisionem perseverantiæ seu finis in statu gratiæ, sicut nec absoluta reprobatio facta est ante prævisionem finis in statu peccati* (22). Así hablan Vásquez, Valencia y la mayor parte de los molinistas (*cf. Dict. de Théol. Cathol.*, artículo "Molinisme", col. 2170).

Tal es, en substancia, la concepción que se ha hecho Molina de la predestinación. Ha sufrido variaciones accidentales: unos, acabamos de decirlo, ven en ella la predestinación *post prævisa merita futura*, otros *post prævisa merita futuribilia*. Estos últimos, como el Padre Billot, ensayan aproximarse con ello a San Agustín y Santo Tomás.

San Roberto Belarmino y Suárez, se aproximan aún más, diciendo que para Dios, como para todo sabio, la elección de los medios o de las gracias sigue lógicamente a la fijación del fin o predestinación a la gloria, que se concibe, por consiguiente, como *anterior a la previsión de los méritos*.

Algunos molinistas han desechado asimismo el *concurso simultáneo* de Molina, para admitir una *premoción divina indiferente o no determinante*. Volveremos sobre estas variaciones; pero, antes que nada, precisemos el fondo común que ellas suponen.

(21) Por la previsión de los méritos no sólo futuribles, sino absolutamente futuros.

(22) La elección absoluta e inmediata a la gloria no se hace antes de la previsión de la perseverancia o sea del fin en estado de gracia, como tampoco la reprobación absoluta antes de la previsión del fin en estado de pecado.



## ¿Cuál es lo esencial en el molinismo?

Es posible darse cuenta, examinando aquello en que los molinistas se ponen de acuerdo cuando defienden esta doctrina.

Ante todo, la esencia del molinismo se encuentra en *una definición de la libertad creada* que entraña la negación de la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, y que obliga a admitir la ciencia media.

Sobre esto, todos los teólogos que se vinculan, de cerca o de lejos, con el molinismo, están de acuerdo. Sus adversarios también reconocen que tal es el punto de partida del sistema molinista y rehusan admitir esta definición del libre albedrío que, a sus ojos, de ninguna manera es la tradicional.

Así la ha formulado Molina al comienzo de la *Concordia* (q. XIV, a. 13, disp. II, p. 10): *Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere vel non agere* (23).

Esta definición, reproducida después por todos los molinistas, no parece a primera vista que tenga consecuencias. Pero cuando se observa que está metida en todas las tesis de la *Concordia* (*cf.* pp. 51, 190, 225, 230, 231, 304, 311 ss., 318, 356, 459 ss., 498, 502, 565) y que implica necesariamente la teoría de la ciencia media (p. 318), ignorada de los teólogos anteriores, entonces uno se da cuenta de que es tan nueva como esta teoría, de la cual Molina ha dicho que nadie antes que él había propuesto (*a nemine quem viderim hucusque tradita, ibid.*, p. 550).

¿Qué significan exactamente para Molina y los molinistas los términos de esta definición del libre albedrío: *facultas, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere vel non agere?*

Esas palabras *positis omnibus requisitis* se refieren no solamente a lo que se requiere para el acto libre según una

(23) Se dice libre aquel agente que puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar.

prioridad de tiempo, sino que también a lo que se requiere según una simple prioridad de naturaleza y de causalidad, como la gracia actual recibida en el instante mismo en que se ejecuta el acto salutífero.

Además, según su autor, esta definición no significa que, bajo la gracia *eficaz*, la libertad conserva el *poder de resistir*, sin jamás querer, bajo esta gracia eficaz, resistir de hecho; significa que la gracia no es eficaz por sí misma, sino solamente por nuestro consentimiento previsto.

La naturaleza de esta gracia es tal, que Dios hubiera podido prever, no el buen consentimiento, sino *la resistencia de hecho*.

Esta definición del libre albedrío se enlaza, en efecto, con dos proposiciones relativas a la ciencia media, ya citadas anteriormente: 1ª: *In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (mediam) aliud quam reipsa sciverit* (24); 2ª: *(Sed) si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset (Deus) per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit* (25) (*Concordia*, edic. cit., p. 318).

No estaba *en el poder de Dios* el prever otra cosa; pero, sin embargo, la previsión divina hubiera sido otra, si la elección de la libertad creada hubiese sido diferente. La previsión divina *depende*, así, de la elección que haría y hará el hombre supuesto colocado en tales circunstancias.

Ahí está el origen de todas las controversias sobre este punto después del Concilio de Trento.

Pero no se puede captar bien el sentido de esta definición y ver todo lo que implica, sin compararla con la definición a la que se opone. De ese modo la controversia se aclara y se simplifica, llegando a su raíz misma.

(24) No estuvo en la potestad de Dios saber por esa ciencia (media) otra cosa que la que efectivamente haya sabido.

(25) (Pero) si el libre albedrío creado hubiera de obrar lo opuesto, como efectivamente puede, eso mismo hubiera sabido (Dios) por la misma ciencia (media) y no, en cambio, lo que efectivamente sabe.



Para los tomistas, *la definición molinista* de la libertad no ha sido metódicamente establecida, puesto que *hace abstracción del objeto que especifica al acto libre*. Descuida el principio fundamental de que las facultades, los hábitos y los actos son especificados por su objeto.

Si por el contrario (al formular una definición de la libertad) se considera este objeto especificador, se dirá con los tomistas: *Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga objectum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum* (26).

*La esencia de la libertad* está en la indiferencia dominadora de la voluntad a vista de todo objeto propuesto a la razón como bueno *hic et nunc bajo un aspecto, y no bueno bajo otro*; es, propiamente, la *indiferencia a quererlo o a no quererlo; indiferencia potencial en la facultad, y actual en el acto libre*. Porque, aun cuando la voluntad *quiere actualmente* este objeto, cuando está ya determinada a quererlo, se inclina todavía hacia él con una indiferencia dominadora, ya no potencial sino actual.

*Proviene*, pues, *la libertad de la desproporción que existe entre la voluntad especificada por el bien universal y tal bien finito bueno bajo un aspecto, no bueno bajo otro.*

Es lo que dice Santo Tomás (Iª-IIæ, q. X, a. 2): "Si proponatur voluntati aliquod objectum, *quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum*, NON EX NECESSITATE VOLUNTAS FERTUR IN ILLUD" (27).

Y añaden los tomistas, contra Suárez: "Dios, aunque tenga un poder absoluto, *no puede* por su moción *necesitar* la voluntad a querer tal objeto, *stante indifferentia judicii*" (28). ¿Por qué? Porque implica contradicción el que la voluntad quiera *necesariamente* el objeto que la inteligen-

(26) La libertad es la indiferencia dominadora de la voluntad con respecto del objeto propuesto por la razón como bueno no en todo sentido.

(27) Si a la voluntad le es propuesto un objeto *que no sea bueno según cualquiera consideración*, la voluntad no se inclina a él por necesidad *(ex necessitate)*.

(28) Mientras exista indiferencia de juicio.

cia le propone como indiferente, o absolutamente desproporcionado a su amplitud *(cf. De veritate,* q. 22, a. 5).

¿Qué se sigue de la cuestión que nos ocupa?

Siempre hemos visto, más arriba, la misma fórmula en los teólogos de los siglos XII y XIII:

Si Dios quiere eficazmente tal acto salutífero, como la conversión del buen ladrón o la de San Pablo, tal acto se cumple infaliblemente, pero al mismo tiempo libremente, según una necesidad, no de consecuente, sino de consecuencia *sicut necesse est Socrates sedere dum sedet, sed sedet contingenter* (29).

En particular hemos notado este importante texto de Santo Tomás (Iª-IIæ, q. X, a. 4, ad 3um): *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur* (30). *(Cf.* Iª, q. CV, a. 4; Iª-IIæ, q. CXII, a. 3; *De veritate,* q. XXII, a. 8 y 9; *De malo,* q. VI, a. 1, ad 3um.)

Igualmente dice Santo Tomás en otra parte: *Incompossibile est quod aliquis sedeat et stet, sed, dum sedet, potest stare.* Uno no puede, al mismo tiempo, estar sentado y de pie, pero aquel que está sentado puede levantarse. Negarlo es decir que el que duerme es ciego; no ve, pero *puede* ver.

En otros términos, según Santo Tomás, bajo la gracia eficaz, la libertad nunca quiere *de hecho* resistir y ejecutar el acto contrario (no sería ya eficaz), pero conserva *el poder* de ejecutar este acto contrario.

¿Se sigue que la gracia eficaz es *necesitante,* como lo han pensado los protestantes y los jansenistas? ¿Y que es destruída la libertad propiamente dicha, que consiste en la *indiferencia* respecto de dos partidos opuestos, LIBERTAS NON SOLUM A COACTIONE, SED A NECESSITATE? (31).

(29) Como necesario es que Sócrates esté sentado mientras está sentado, aunque está sentado contingentemente.

(30) Si Dios mueve la voluntad hacia algo, incomposible sería con esta posición que la voluntad no sea movida hacia ello. Sin embargo no es imposible simplemente *(simpliciter).* De donde no se sigue que la voluntad sea movida por Dios por necesidad *(ex necessitate).*



De ningún modo; para Santo Tomás la gracia eficaz toca la libertad con un contacto en cierto modo virginal, sin violarla; bajo la gracia eficaz, *en el instante indivisible* en el cual el acto salutífero se produce, en nuestra voluntad —que ya se determina y es determinada *(fieri et factum esse simul sunt in his quæ fiunt in instanti)* (32) ya no se da, sin duda, *la indiferencia pasiva o potencial* a determinarse a uno u otro de los dos partidos contrarios; pero sí, la *indiferencia dominadora actual y activa* en el acto libre mismo ya determinado, que, procediendo de una facultad cuya amplitud es universal, se inclina *non ex necessitate,* o sea, libremente, hacia el bien elegido, con el poder real de no quererlo.

No se puede, ciertamente, queriendo esto, no quererlo de hecho, ello sería contradictorio; pero, queriéndolo, se conserva la *potencia real* de no quererlo, así como según el ejemplo clásico, no se puede al mismo tiempo estar de pie y sentado, pero, mientras se está sentado, se conserva el poder real de levantarse.

Santo Tomás añadía que la *indiferencia potencial* no es de la esencia de la libertad, porque no existe en Dios, que es, a la vez, acto puro, de ningún modo en potencia, y soberanamente libre; libre, no solamente *antes* de haber escogido, sino también al *elegir y después de haber determinado* desde toda eternidad su elección, a la que ningún ser creado podría infaliblemente atraer o determinar.

Bajo la moción divina eficaz, según Santo Tomás, queda en nosotros esta indiferencia dominadora, no potencial, sino actual, *imagen de la de Dios.* Para Molina, por el contrario, es necesario, que, bajo la gracia llamada eficaz (abstracción hecha de la previsión divina de nuestro buen consentimien-

(31) Libertad no sólo de coacción sino (también) de necesidad.

(32) El hacerse y el estar hecho son al mismo tiempo en aquellas cosas que se hacen instantáneamente.

to), la libertad conserve no solamente la indiferencia dominadora actual, propia del acto libre ya determinado, que se inclina todavía libremente hacia su objeto; quiere que ella conserve, bajo esta gracia, la *indiferencia potencial* y que pueda suceder que *resista de hecho.*

A esto responden los tomistas: mas, cuando la voluntad resiste de hecho, la gracia no es ya eficaz, sino suficiente. Ahora bien, aquel que *cumple de hecho un precepto* es ciertamente *mejor,* en igualdad de circunstancias, que el que puede cumplirlo y *no lo cumple.* Luego, en virtud del principio de predilección, aquel que cumple un precepto es más amado y más ayudado por Dios que el que no lo cumple. Recibe de Dios no sólo el *poder* de cumplirlo sino también el *cumplirlo de hecho* y libremente. "*¿Qué tienes que no hayas recibido?*"

Ciertamente que Molina no ha podido ignorar este último principio, ¿pero llega a respetarlo en su teoría? En tanto Santo Tomás ha escrito (Iª-IIæ, q. X, a. 4, ad 3um): *Si Deus movet voluntatem ad aliquid,* INCOMPOSSIBILE *est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur* (33), dice Molina: *compossibile est* (34), al menos abstracción hecha de la previsión divina de nuestro consentimiento, previsión de la que no habla aquí Santo Tomás.

Para éste, hay en este caso dos *causas totales subordinadas,* la causa segunda no se determina al bien sino bajo el influjo de la causa primera; para Molina, aun sin entender muy estrictamente la famosa comparación de los dos caballos atados a una chalana, parece que hay dos *causas parciales coordinadas;* la libertad, solicitada por la gracia tiene una causalidad que le es exclusivamente propia, no es aplicada a la acción por Dios.

Vese que el punto de partida de las dos doctrinas confrontadas es muy diferente.

(33) Si Dios mueve la voluntad hacia algo, incomposible es con esta posición que la voluntad no sea movida hacia ello.
(34) Es "composible".



Santo Tomás y los grandes teólogos que lo han precedido, parten de este supremo principio: *Amor Dei est causa bonitatis rerum* (35); de ahí deducen que el amor divino es causa de lo mejor que hay en nuestro acto salutífero, de su determinación libre, *la cual no puede ser sustraída a la causalidad divina;* dicen que esta determinación libre no es exclusivamente nuestra, sino que es toda enteramente, de Dios como de su causa primera, y toda enteramente, de nosotros como de la causa segunda premovida. *Non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima* (Iª, q. XXIII, a. 5) (36). En este sentido hay aquí dos causas totales subordinadas y no dos causas parciales coordenadas.

Añade Santo Tomás que la causalidad trascendente de Dios *produce en nosotros* y con nosotros hasta el modo libre de nuestros actos (Iª, q. XIX, a. 8), porque ese modo todavía es del ser dependiente del Ser Primero.

Ese modo libre es la *indiferencia dominadora actual* de nuestra voluntad, que se inclina actualmente hacia tal bien, incapaz de atraerla invenciblemente pues es especificada por el bien universal y no podría ser invenciblemente cautivada más que por el atractivo de Dios visto cara a cara. Esta *indiferencia dominadora* del querer, que constituye su modo libre, es una participación de una perfección absoluta de Dios, es decir, de su libertad, pero participación sólo analógica, porque ninguna perfección puede pertenecer unívocamente, es decir, según el mismo sentido, a Dios y a nosotros. De ello Santo Tomás deduce que nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios (Iª, q. XX, a. 3).

Así, toda su doctrina de la predestinación deriva del principio: *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* (Iª, q. XX, a. 3) (37). Es un corolario del

(35) El amor de Dios es causa de la bondad de las cosas.
(36) No es distinto lo que es de la causa segunda y de la causa primera.
(37) Siendo el amor de Dios causa de la bondad de las cosas, algo sería mejor que otro, si Dios no le hubiese querido mayor bien que al otro.

principio de causalidad y del principio de la universal causalidad del Agente Primero.

Ni por un instante Santo Tomás duda que las leyes de la acción libre estén en armonía con las más generales del ser y del obrar, y que por lo tanto puedan contrariarlas.

Molina, por el contrario, parte de una definición de la libertad que excluye la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, y, por lo tanto, parece sustraerse a la causalidad universal de Dios lo mejor de nuestros actos salutíferos, es decir, su determinación libre, por la que la gracia se hace eficaz. De ahí la negación del principio de predilección tal como ha sido formulado por Santo Tomás.

Léese, en efecto, en el índice de la *Concordia*, en la palabra *liberum arbitrium*, lo siguiente: *Libertas arbitrii sufficit, ut e duobus vocatis interius æquali auxilio, unus convertatur et alius non item* (p. 51) ([38]). De dos hombres *igualmente ayudados* por Dios, uno se hace a veces mejor que el otro, mejor sin haber recibido más. Se prevé, pues, que las principales objeciones de los tomistas versarán sobre este punto, y que toda la controversia girará alrededor del dilema: Dios es *determinante o determinado*, sin término medio: la presciencia divina, unida a la divina voluntad, *es causa* de nuestras determinaciones libres, *o es pasiva* a su respecto. Dios o *es autor* o es simplemente *espectador* de aquello que comienza a *discernir* al justo del impío. En otros términos, ¿cuál es el sentido de las palabras de San Pablo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* (*I Cor.*, IV, 7).

La esencia del molinismo está en la definición susodicha de la libertad y en las consecuencias que involucra: la negación de la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, los cuales se sustituyen con la ciencia media

([38]) La libertad del albedrío es suficiente para que de dos (hombres) llamados interiormente con auxilio igual, uno se convierta y el otro no.



y la gracia extrínsecamente eficaz de nuestro consentimiento previsto.

Sobre estos puntos, a pesar de algunas divergencias accidentales, todos los molinistas están de acuerdo.

Hay que advertir que, en el sistema molinista, esta definición debería poder aplicarse a la libertad impecable de Cristo, quien, sin embargo, obedecía libremente de tal manera que no sólo no desobedecía jamás, sino que no podía desobedecer; imagen purísima de la soberana e impecable libertad de Dios, en la cual no se encuentra la *indiferencia dominadora potencial*, sino únicamente *la indiferencia dominadora actual* respecto de todo lo creado; lo que nos muestra, dicen los tomistas, que nuestra libertad subsiste aún cuando, bajo la gracia eficaz, la indiferencia dominadora *no es ya potencial, sino actual*, en el sentido de que Dios, lejos de violentarnos, produce en nosotros y con nosotros el modo libre de nuestros actos.

### Las principales objeciones hechas al molinismo

Las objeciones que fueron hechas contra la *Concordia* de Molina desde su aparición —como es fácil comprobarlo por las referidas en el apéndice de esa obra (edic. París, 1876, pp. 575-606)— versan principalmente sobre tres tesis del molinismo:

I, su definición de la libertad;

II, su teoría de la ciencia media y de la gracia eficaz, con relación, sobre todo, al principio de predilección;

III, su teoría de la predestinación *post prævisa merita*.

I. Sobre la definición de la libertad. — 1. Los primeros adversarios del molinismo, como se puede ver entre los tomistas de esa época, afirmaron que él descansa enteramente sobre una definición de la libertad humana que no puede establecerse ni por la experiencia, ni a priori, y que no es más que una petición de principio (*cf.* Báñez, Lemos, Alvarez, Juan de Santo Tomás, Salmanticenses en sus tratados *De Deo* y *De gratia*).

La experiencia dijeron, no podría mostrar que la *determinación libre* de nuestros actos salutíferos es independiente, como tal, de la causalidad divina; que Dios no la causa en nosotros y con nosotros, produciendo hasta el modo libre de nuestros actos.

En efecto, esta misteriosa causalidad divina, más íntima a nuestra libertad que la libertad misma, no cae bajo nuestra experiencia más que la conservación divina que nos mantiene en la existencia.

Tampoco la razón, según esos teólogos, puede establecer el valor de esta definición. Por el contrario, ella demuestra que la *indiferencia potencial* entre dos partidos no es de la esencia de la libertad, puesto que no se encuentra en Dios, que es soberanamente libre, ni existe en nuestro acto libre ya determinado.

En cuanto a la *indiferencia actual o activa*, contenida en el acto libre ya determinado, no puede convenir a Dios y a nosotros de una manera unívoca, sino solamente de una manera *analógica* o proporcionalmente semejante, según una *participación*, que hace depender de la elección divina nuestra elección libre salutífera en aquello que ésta tiene de más íntimo y mejor.

Negar esta dependencia, dijeron los tomistas, sería una *petición de principio*, suprimiendo uno de los elementos del problema por resolver; protestaron, pues, contra la definición molinista, en nombre del principio de causalidad y en el de la supereminencia universal y trascendente de la causalidad divina.

La revelación, añadieron, no podría ser invocada en favor de esa definición, pues nos ha sido dicho: *Domine Rex omnipotens... non est qui resistat majestati tuæ* (Ester, XIII, 9-12); *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocumque voluerit, inclinabit illud* (Prov., XXI, 1); *Operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (Filip., II, 13) (39).

(39) ¡Oh Señor Rey omnipotente!... no hay quien resista a tu majestad. Como la división de las aguas, así es el corazón del rey en la mano del Señor: hacia cualquier lado que quisiere, lo inclinará. Opera en vosotros el querer y el obrar, por su buena voluntad.



El Concilio de Trento de ningún modo impone esta definición cuando declara —contra los protestantes que sostenían que la gracia *de por sí eficaz* destruye la libertad—: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, sed, veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere:* A. S., sess. VI, can. 4º (40).

Por esta definición, en cuya preparación tomaron parte muchos agustinianos y tomistas, se excluye, dicen los adversarios de Molina, la tesis protestante, según la cual la gracia, *de por sí eficaz*, es necesitante o sea inconciliable con la *libertas a necessitate;* por esta declaración del Concilio tridentino se afirma que, bajo esta gracia, nuestra voluntad coopera vital y libremente al acto salutífero, y que ella tiene *el poder de resistir,* SI LO QUIERE; pero de ningún modo se dice que bajo esta gracia eficaz sucede que quiera *de hecho* resistir; si fuera así, la gracia ya no sería verdaderamente eficaz, sino que, por el contrario, sería ineficaz y, por nuestra culpa, estéril. (*Cf.* A. Reginald, O. P., *De mente concilii Tridentini;* y A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres.*, t. I, diss. II, q. IX.)

Como lo notan estos tomistas, los protestantes decían: la gracia *de por sí* eficaz es inconciliable con la *libertas a necessitate.* Ahora bien, la gracia es de por sí eficaz. Luego, no hay *libertas a necessitate.*

El molinismo concede la mayor de este silogismo y niega la menor.

(40) Si alguien dijere que el libre albedrío del hombre movido y excitado por Dios en nada coopera respondiendo a la excitación y al llamado divino, para disponerse y prepararse a obtener la gracia de la justificación, o que él no puede rehusar su consentimiento *si lo quiere*, sino que —semejante a un objeto inanimado— no hace absolutamente nada y se comporta de manera puramente pasiva : Sea Anatema.

Los tomistas, los agustinianos y los escotistas niegan la mayor, conceden la menor y niegan la conclusión ([41]).

II. La teoría de la ciencia media no ha suscitado menos dificultades que la definición de la libertad que supone.

Las objeciones de los tomistas y agustinianos encuéntranse extensamente desarrolladas en sus tratados *De Deo (cf.* p. ej. Billuart, *Cursus theologicus, De Deo,* diss. VI, a. 6).

a) Dicen: la teoría de la ciencia media supone que si Pedro y Judas hubieran sido colocados en las mismas circunstancias *con gracias iguales,* podría suceder que uno se convirtiera y el otro no, o que uno *se discierna* del otro, por su sola libertad.

Molina nos ha dicho, en efecto: *auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non (Concordia,* p. 51) ([42]).

Y Lessio añade: *non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet, sed quia ex sola libertate illud discrimen oriatur, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis (De gratia efficaci,* c. 18, n. 7) ([43]).

Ahora bien, los tomistas, los agustinianos y los escotistas, dicen: San Pablo escribe lo contrario *(I Cor.,* IV, 7): *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem acceperis, quid gloriaris, quasi non acceperis?* ([44]).

([41]) Los protestantes decían:

| | |
|---|---|
| *mayor: la gracia de por sí eficaz, es inconciliable con la libertad* de necesidad. | *sí,* los molinistas.<br>*no,* los tomistas. |
| *menor:* ahora bien, la gracia es de por sí eficaz. | *no,* los molinistas.<br>*sí,* el tomismo. |
| *conclusión:* luego: no hay libertad *a necessitate.* | *no,* los molinistas.<br>*no,* los tomistas. |

([42]) Con igual auxilio podría suceder que uno de los llamados se convierta y el otro no.

([43]) No que aquel que acepta lo haga por su libertad, sino que por la sola libertad aquella discriminación se origine, de modo que no (lo es) por la diversidad del auxilio preveniente.

([44]) ¿Quién, en efecto, te discierne? ¿Qué es lo que tienes que no recibiste? En cambio, si lo has recibido, ¿por qué te glorías como si no lo hubieses recibido.



Este texto es explicado por San Agustín y Santo Tomás, en un sentido netamente contrario al afirmado por la teoría de la ciencia media *(cf.* Salmanticenses, *Cursus theol., De gracia efficaci,* disp. II, dub. I).

b) Además, esta ciencia llamada *media* carecería de objeto (añaden los adversarios del molinismo) por cuanto, anteriormente a todo decreto divino, no puede darse ningún futuro condicional ni futurible determinado.

Con anterioridad a todo decreto puede Dios, ciertamente, prever, como nosotros por otra parte, que *si* Pedro es colocado en tales circunstancias, ayudado por una gracia *faliblemente* eficaz, le serán *posibles* dos cosas: ser fiel a su maestro o traicionarlo.

Pero Dios no puede prever *infaliblemente* cuál de esos dos posibles *escogerá:* ni el examen de la voluntad de Pedro de por sí indeterminada, ni el examen de las circunstancias, ni el de la gracia *faliblemente* eficaz, permiten esta *infalible* previsión divina, sino que solamente permiten conjeturas.

El futurible, en efecto, es más que un *simple posible,* comporta una determinación nueva que responde a la pregunta: *¿cuál* de estos dos posibles opuestos *sucederá?*

Decir que el futuro condicional es conocido *infaliblemente* por la supercomprensión de la voluntad creada y de las circunstancias, es —para salvar la libertad— caer en el determinismo de las circunstancias, que es la negación del libre albedrío; y si se quiere escapar de ese determinismo, no se puede asignar a la ciencia media objeto alguno.

Santo Tomás había escrito: *Contingentia futura, quorum veritas non est determinata, in seipsis non sunt cognoscibilia* (IIª-Iæ, q. CLXXI, a. 3) ([45]).

Y según él, esto es verdadero de los futuros libres condicionales, tanto como de los futuros libres absolutos.

Dios no puede verlos en su esencia, anteriormente a todo decreto; los vería allí *con igual título* que a las verdades

([45]) Los contingentes futuros, cuya verdad no es determinada, no son conocibles en sí mismos.

absolutamente necesarias, y se volvería, así, al fatalismo de los estoicos.

Los molinistas han tratado de responder a esta objeción, considerada por sus adversarios como sin solución. A este respecto decía Leibnitz: Produce placer ver cómo se atormentan para salir de un laberinto del cual no hay, en absoluto, salida alguna *(Teodicea,* 1ª parte, CXLVIII).

c) Los tomistas objetan aún: *la teoría de la ciencia media conduce a la negación de la causalidad universal de Dios,* puesto que le sustrae lo mejor que hay en nuestros actos salutíferos: su determinación libre.

Así menoscaba la omnipotencia y el soberano dominio de Dios, pretendiendo que El no puede ser en nosotros y con nosotros el autor de esta determinación y de su modo libre. Conduce así, a admitir una pasividad o una dependencia en la presciencia respecto de esta determinación libre de orden creado, que será primero un futurible y después un futuro.

Ya no es Dios el *autor,* sino el *espectador* pasivo de aquello que *discierne* al justo del impío, igualmente ayudados por El en las mismas circunstancias.

No siendo ya Dios el primer *determinante* por su determinación libre o elección, está El mismo determinado; su ciencia es *pasiva* respecto de un objeto, de una determinación que no proviene de El.

Ahora bien, nada más inadmisible que una pasividad en el Acto puro; o una dependencia en Aquel que es soberanamente independiente, que es *autor de todo bien.*

Los tomistas han señalado muchos otros inconvenientes en la ciencia media; basta mencionar los principales.

Todos han dicho que la teoría de la ciencia media atenta contra el *principio de predilección,* tal como lo ha formulado Santo Tomás: "Como el amor de Dios es la fuente de todo bien, nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios (Iª, q. XX, a. 3).

De hecho, entre las proposiciones de la *Concordia* de Molina que fueron más criticadas (como lo muestra el apéndice de esa obra, edic. de 1876, pp. 592, 600, 605), es necesario citar ésta: *Fieri potest, ut duorum qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat (ibid.,* p. 51) (46).

Se objetó que ello era contrario al principio de predilección formulado, antes que Santo Tomás, por San Pablo y por San Agustín.

El principio de predilección, lo vimos, supone que los decretos divinos y la gracia son eficaces por sí mismos y no por nuestro consentimiento previsto.

Por eso, Molina no puede reconocerle un valor universal y absoluto, y lo reduce a esto: Porque Dios ha amado más a Pedro que a Judas, ha decidido colocarlo en tal orden de circunstancias en el cual previó que Pedro se salvaría; esto no depende más que del beneplácito divino. Pero queda, sin embargo, que tal elegido se salva sin haber sido *más ayudado* que tal otro hombre que se pierde.

Dice aún más Molina: *Quod hi cum majoribus auxiliis prædestinati et salvi non fuerint, illi vero cum minoribus prædestinati ac salvi fuerint, non aliunde fuit, nisi quia illi pro innata libertate noluerunt uti ita suo arbitrio ut salutem consequerentur, hi vero maxime* (*Concordia,* p. 526) (47).

Es una de las proposiciones de la *Concordia* que más fué criticada desde el comienzo de las controversias *(cf. ibid.,* apéndice, p. 605).

III. LA PREDESTINACIÓN "EX PRÆVISIS MERITIS". En fin, los adversarios del molinismo formularon una grave objeción contra la teoría de la predestinación *ex prævisis meritis.*

(46) Puede suceder que de dos, llamados por Dios interiormente con igual auxilio, uno se convierta por la libertad de su albedrío, y el otro permanezca en la infidelidad.

(47) El que, éstos, con mayores auxilios, no fueron predestinados y salvados, y el que aquéllos, verdaderamente con menores auxilios lo fueron, no por otra cosa fué sino porque aquéllos, por innata libertad no quisieron usar su libre albedrío de modo de conseguir la salvación, y éstos (otros) en verdad lo quisieron.

Sin hablar de los textos de San Pablo que contra ella se invocan, opusiéronle el principio de que *Dios, como todo sabio, quiere el fin antes que los medios,* puesto que éstos no son queridos sino para el fin; y que por lo tanto El quiere la gloria para sus elegidos, antes de quererles la gracia que les hará merecer esa gloria. Es lo que había dicho Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 4).

Tales son las principales objeciones que se hicieron contra la teoría molinista de la predestinación, sobre todo en la Congregación llamada *De auxiliis*, constituída en Roma por Clemente VIII.

Las conferencias duraron desde el 2 de enero de 1598 hasta el 20 de agosto de 1607. A partir de 1602 los soberanos pontífices mismos dirigieron personalmente los debates.

Hubo 85 congregaciones papales, 68 bajo Clemente VIII y 17 bajo Pablo V.

Bajo Clemente VIII se examinó, sobre todo, la doctrina molinista en lo relativo al poder natural de la voluntad libre, la ciencia media, la predestinación y el buen uso de los socorros divinos. Se comparó, principalmente, esa doctrina con la de San Agustín.

Los principales defensores del tomismo fueron Diego Alvarez, Tomás de Lemos y Miguel de Ripa; los principales teólogos de la Compañía de Jesús fueron Miguel Vásquez, Gregorio de Valencia, Pedro Arrúbal y de Bastida, que reconocieron, generalmente, que el congruísmo propuesto por Belarmino y por Suárez estaba más en conformidad que el molinismo con la doctrina de San Agustín y Santo Tomás.

En conjunto, bajo Clemente VIII, las opiniones fueron desfavorables al autor de la *Concordia*. Sin embargo, ninguna condenación fué pronunciada por Clemente VIII, quien murió en 1605.

A partir del fin del mismo año, Pablo V hizo reemprender los trabajos y hasta autorizó un examen de la predeterminación física; pues bien, los censores se declararon, en su mayoría, en favor de la doctrina tomista.

La comisión mantuvo sus censuras contra 42 proposiciones de Molina.

Ni éste († 1600) ni Báñez († 1604) vieron el final de esta lucha.

El 28 de agosto de 1607, Pablo V consultó por última vez a los cardenales presentes, cuyas opiniones estuvieron muy divididas; el Papa suspendió entonces la Congregación, y ordenó a los dos partidos no se censuraran mutuamente.

Importa aquí citar la conclusión del Papa Pablo V, dada el 28 de agosto de 1607, después de examinar la opinión de diversos cardenales; está reproducida en la obra del Padre G. Schneeman, S. J. (*Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*; Friburgo de Brisgovia, 1881, p. 291):

*In gratia Domini definitum in concilio necessarium esse, quod liberum arbitrium moveatur a Deo, dificultatem in hoc verti, an moveatur physice vel moraliter, et quamquam optabile esset, ne in Ecclesia esset ejusmodi contentio, a discordiis enim sæpe prorumpi ad errores ideoque bonum esse illas dirimi ac decidi: nihilominus non videre Nos nunc adesse istam necessitatem, eo quod sententia Patrum Prædicatorum differt a Calvino: dicunt etiam Prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id est libere; Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium. Necessitate igitur nulla urgente, ut ad definitionem veniamus, posse negotium diferri, dum melius consilium tempus ipsum afferat* (48).

(48) En la gracia del Señor se ha definido, en Concilio, que es necesario que el libre albedrío sea movido por Dios; la dificultad versa sobre si lo sea física o moralmente; y no obstante que sea deseable —a fin de que de ese modo no haya contención en la Iglesia, pues, en efecto, a menudo de las discordias prorrúmpese en errores—, siendo bueno el dirimirlas y decidirlas, no obstante, *ahora* no vemos se Nos presente esta necesidad, pues que la sentencia de los Padres

Esta decisión fué confirmada, después, por un decreto de Benedicto XIV, de fecha 13 de julio de 1748.

Predicadores difiere en modo sumo de la de Calvino. Dicen, en efecto, los Predicadores, que la gracia no destruye sino que perfecciona al libre albedrío, y que (ella) tiene virtud para (hacer) que el hombre obre según su modo, esto es, libremente.

Los Jesuítas, a su vez, discrepan de los pelagianos, quienes sostuvieron que el *initium salutis* (el comienzo de la salvación) sucede por nosotros; los jesuítas, en verdad, sostienen absolutamente lo contrario.

Por lo tanto, no hay necesidad urgente alguna, para que lleguemos a una definición; puede diferirse el asunto hasta que el tiempo aporte mejor parecer.

CAPÍTULO II

# LA PREDESTINACIÓN, SEGÚN EL CONGRUÍSMO DE SAN ROBERTO BELARMINO Y SUÁREZ

Estos teólogos admiten con el molinismo, la ciencia media y niegan, como él, la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, pero están de acuerdo con la enseñanza de los tomistas, de los agustinianos y de los escotistas cuando reconocen *la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria*, que declaran *anterior* a la previsión de los méritos, no sólo como futuros, sino aun como *futuribles*.

Según este congruísmo, Dios no hace uso de su ciencia media sino después de la predestinación a la gloria, para distribuir la *gracia* llamada *congrua* y asegurarse que ella será eficaz en tales circunstancias determinadas.

Con ello se mantiene el principio: Dios quiere el fin antes que los medios.

Y en esa forma se trata también de reconocer, más que Molina, el valor y la universalidad del principio de predilección.

## I. Exposición de esta doctrina

Veamos exactamente lo que enseña el congruísmo sobre:

1), la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria;
2), la gracia congrua y,
3), la ciencia media.

1. *La gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria* es nítidamente enseñada por Belarmino en su obra *De gratia et libero arbitrio* (l. II, c. IX-XV).

Entiende probar, como los tomistas y los agustinianos, por la Escritura, la tradición y la razón teológica, la proposición: *Prædestinationis divinæ nulla ratio ex parte nostra assignari potest* (1); es decir, que la predestinación a la gloria es absolutamente gratuita, o anterior a toda previsión de méritos.

Belarmino excluye como razón de la predestinación a la gloria, no sólo todo mérito propiamente dicho, sino también todo mérito de *congruo*, cualquier uso del libre albedrío o de la gracia, y toda condición *sine qua non (ibid.,* c. IX).

Prueba esta doctrina (c. XIII) por la Escritura, que enseña que Dios:

a) *ha elegido a ciertos hombres (Mat.,* XX, 16; XXIV, 31; *Luc.,* XII, 32; *Rom.,* VIII, 33; *Efes.,* I, 4);

b) *los ha elegido eficazmente,* para que lleguen *infaliblemente* al cielo *(Mat.,* XXIV, 24; *Juan,* VI, 39): *Hæc est voluntas . . . Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam; (Juan,* X, 28): *Nemo rapiet eas de manu mea . . . Nemo potest rapere de manu Patris mei: Ego et Pater unum sumus; (Rom.,* VIII., 30): *Quos prædestinavit, hos et vocavit . . . et justificavit . . . et glorificavit* (2).

c) *Dios ha elegido a* sus escogidos de una manera absolutamente *gratuita, antes de toda previsión de sus méritos (Luc.,* XII, 32): *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum; (Juan,* XV, 16): *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat. (Rom.,* XI, 5): *reliquiæ, secundum electionum gratiæ, salvæ factæ sunt. Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin jam non est gratia* (3).

Belarmino entiende también, como Santo Tomás y los tomistas, los textos de San Pablo a los Efesios (I, 4): *Sicut elegit nos . . . ut essemus sancti. Qui prædestinavit nos . . . secundum propositum voluntatis suæ* (4); y versículo 11: *In quo etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (5).

Añade, finalmente, Belarmino *(ibid.)* que los elegidos han sido recogidos no solamente de una manera gratuita, sino aun sin previsión alguna de sus obras, según la doctrina de San Pablo *(Rom.,* IX, 11): *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret;* et ibid. (XI, 5): *reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt* (6).

Muestra Belarmino *(ibid.)* que estos principios de San Pablo se aplican no sólo a la elección de los pueblos, sino también a la de las personas en vista de su salvación eterna.

A los que objetan que en la Epístola a los Romanos (VIII, 29), la presciencia precede a la predestinación: *Quos præscivit, et prædestinavit . . .* responde: no se trata aquí de la presciencia de los méritos, lo que no tendría fundamento en San Pablo y se opondría a muchos de sus textos, sino significa: *quos præscivit scientia approbationis, quos dilexit, quos voluit, illos et prædestinavit . . . Nam scire et*

(1) De nuestra parte no puede ser asignada razón alguna de la predestinación divina.

(2) La voluntad de mi Padre es que no pierda ninguno de los que me ha dado. Ninguno las arrebatará de mi mano . . . Nadie puede arrebatarlo de mano de mi Padre: mi Padre y Yo somos Uno. A los que predestinó, a ésos también llamó . . . justificó . . . y glorificó.

(3) Tuvo a bien vuestro Padre daros el reino; no me elegisteis vosotros, sino que Yo os elegí y os destiné, para que vayáis y fructifiquéis, y vuestro fruto sea duradero. Los restantes han sido salvados según elección de gracia. Si pues por gracia, de modo alguno por las obras: pues de lo contrario ya no es gracia.

(4) Como nos eligió . . . para que seamos santos. El cual nos predestinó . . . según el propósito de su voluntad.

(5) En el cual también nosotros fuimos llamados como por suerte, predestinados según el propósito de Aquel que hace todas las cosas de acuerdo con el designio de su voluntad.

(6) Pues antes que naciesen, ni hubiesen hecho bien ni mal alguno, a fin de que se cumpliese el designio de Dios en la elección; (y): los restantes han sido salvados según elección de gracia.

*præscire in Scripturis non raro pro scientia approbationis accipitur, ut patet ex illo ad Romanos* (XI, 2): *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit* (7). Ver: *Mat.*, VII, 23; *Gal.*, IV, 9; *I Cor.*, VIII, 3; XIII, 12; *II Tim.*, II, 19; S. I, 6.

Es la exégesis de San Agustín y de Santo Tomás, conservada hoy por el Padre Lagrange, el Padre Allo, Zahn, Julicher, etc.

En fin, Belarmino (en *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. XI) prueba, según Santo Tomás, San Próspero y San Fulgencio, que no puede atribuirse causa alguna de nuestra parte a la predestinación a la gloria. Escribe, en tal sentido: *Prædestinationis divinæ (ad gloriam) nulla ratio ex parte nostra assignari potest... Neque solum sancti isti Patres (Augustinus, Prosper, Fulgentius) hoc affirmant, sed antiquiores et doctiores ex ipsis, quos cæteri postea sequuti sunt, ad fidem catholicam pertinere tradunt et contrarium ad pelagianos rejiciunt. Notabo aliqua loca, ut si qui forte contra sentiunt, intelligant ex judicio Sanctissimorum Patrum, in quo manifesto errore versantur* (8).

Cita sobre todo Belarmino el *De dono perseverantiæ* (c. XVIII y XXIII) de San Agustín, y la *Prima responsio ad objectiones Gallorum*, de San Próspero.

Añade (c. XIV), como San Agustín mismo, que los Padres anteriores a la herejía pelagiana no han tocado sino incidentalmente esta cuestión de la predestinación. Sin embargo, cita estas palabras del mismo Juan Crisóstomo (*in I Cor.*, IV, 7, *hom.* XII) sobre el texto: *Quis enim te discernit? : Igitur quod accepisti habes, neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid habes. Non enim merita tua hæc sunt sed dona Dei* (9).

(7) A los que preconoció con ciencia de aprobación, a los que amó, a los que quiso, a ellos predestinó... pues, conocer y preconocer en las Escrituras no es raro que se tome como ciencia de aprobación como se evidencia en aquello (de la Epístola) a los Romanos, XI, 2: "No rechazó Dios a su pueblo a quien preconoció."

(8) Ninguna razón de la predestinación (a la gloria) puede asignarse de nuestra parte... No sólo lo afirman estos santos Padres (Agustín, Próspero, Fulgencio) sino que también los más antiguos y doctos de entre ellos, y a los cuales posteriormente ha seguido el resto, afirmando que esta sentencia es de fe católica y dejando lo contrario como propio de los pelagianos. Traeré a colación otras citas para que si algunos opinan lo contrario, entiendan, por los juicios de los más santos de los Padres, en que manifiesto error se encuentran.



Nota, finalmente, que los Padres anteriores a San Agustín, sobre todo los griegos, a menudo han tomado la predestinación por la voluntad de dar la gloria después de esta vida y que casi no han hablado de ella sino por manera de exhortación y, por lo tanto, *en el orden de ejecución*, en el cual los méritos preceden a la glorificación, en tanto que en el orden de intención sucede a la inversa.

En el orden de intención, Dios quiere el fin antes que los medios; la gloria antes que la gracia y los méritos, pero en el orden de ejecución da la gloria como recompensa de los méritos.

*Deus gratis vult dare gloriam, in ordine intentionis, sed in ordine executionis non vult eam gratis dare* (contra los protestantes) (10).

En esto Belarmino habla enteramente como los tomistas y, como ellos, recalca que después de la aparición de la herejía pelagiana fué menester considerar la predestinación, no ya sólo en el orden de ejecución, sino también en el de intención, *ut in salutis negotio totum Deo detur* (11), como ya lo decían los Padres anteriores, comentando las palabras de San Pablo: *Quis enim te discernit?*

Así es como San Roberto Belarmino ha visto, en la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, la doctrina misma de la Escritura y la de sus grandes intérpretes.

Se explica, pues, que admita la definición agustiniana

(9) "En efecto, ¿quién te discierne?": Luego tienes lo que recibiste, no esto o aquello sólo, sino todo lo que tienes. No son méritos tuyos estas cosas, sino dones de Dios.

(10) Dios quiere dar la gloria gratuitamente, en el orden de intención; pero en el orden de ejecución no la quiere dar gratuitamente.

(11) A fin de que en el negocio de la salvación todo se dé a Dios.

de la predestinación: *Est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur* (12).

Belarmino apoya esta definición, en la cual la presciencia no se refiere a los méritos sino a los divinos beneficios, recordando el texto de Juan (X, 28): *Nemo enim rapere potest electas oves de manu pastoris omnipotentis* (13).

Suárez habla igualmente (*cf. De auxiliis*, l. III, c. XVI y XVII; y *De causa prædestinationis*, l. II c. XXIII): *Dico primo: Ex parte prædestinati nullam dari causam prædestinationis, quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseverantiam, vel ad gratiam sanctificantem, vel ad bonos actus supernaturales, etiamsi talium effectuum, ut in tempore donantur (in executione), possit dari aliqua causa vel ratio ex parte hominis (sicut gloria datur in executione pro meritis). Hæc est sententia sancti Thomæ* (Iª, q. XXIII, a. 5), *ubi Cajetanus et alii moderni thomistæ. Estque, sine dubio, sententia Augustini* (14).

Siendo la *elección* a la gloria anterior a la previsión de los méritos, se sigue para Suárez, como para los tomistas, que la *no-elección*, o reprobación negativa, es también anterior a la previsión de los deméritos.

Se ve que sobre este punto de la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, hay una notable diferencia entre el congruísmo de Suárez y Belarmino, y el molinismo, sobre todo tal como lo han comprendido Vásquez, Lessio y la mayoría de los molinistas.

(12) Es la presciencia y la preparación de los beneficios de Dios, por los cuales son salvados todos los que se salvan.

(13) Nadie, en efecto, puede arrebatar las ovejas elegidas, de mano del Pastor omnipotente.

(14) A lo primero digo: no se da causa alguna de la predestinación de parte del predestinado, en cuanto a la predestinación a la gloria, o para la perseverancia, o para la gracia santificante, o para los actos buenos sobrenaturales; aunque de tales efectos, como se dan en el tiempo (en la ejecución), puede darse de parte del hombre alguna causa o razón (como se da la gloria en la ejecución en razón de los méritos).

Esta es la sentencia de Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 5) de Cayetano y otros tomistas modernos. Y es, fuera de duda, la sentencia de Agustín.



Los tomistas han hecho notar siempre atentamente esta diferencia (*cf.* Billuart, *De Deo*, diss. IX, a. 4, § II; y más recientemente Del Prado O. P., *De gratia et libero arbitrio*, 1911, t. III, p. 347).

Billuart añade que, entre los teólogos de la Compañía de Jesús, muchos están de acuerdo con Belarmino y Suárez sobre el punto de que se trata, así: Toledo, Henríquez, Ruiz, Typhaine y otros.

Recientemente el Padre L. Billot (*De Deo uno*, 1926, pp. 289-291), aunque se separa de Suárez en lo que respecta a la reprobación negativa, admite también la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, la única, dice con toda razón, que merece el nombre de predestinación, puesto que la predestinación a la gracia es común a los elegidos y a muchos réprobos.

La diferencia que separa al congruísmo del molinismo es menor, según veremos, cuando se trata de la gracia congrua, y menor aún en la cuestión de la ciencia media.

2. *La gracia congrua.* La naturaleza de esta gracia está bien explicada en un decreto, que se ha hecho célebre, del general de los jesuítas, el Padre Aquaviva, por el cual 6 años después de las congregaciones *De auxiliis*, en diciembre de 1613, ordenó a los teólogos de la Compañía enseñaran el congruísmo, "que ha sido expuesto y defendido, decía, en la controversia *De auxiliis* como más conforme a la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás". "Que los nuestros, proseguía, siempre enseñen, de ahora en adelante, que la gracia eficaz y la suficiente no difieren solamente *in acto secundo*, porque la una obtenga su efecto por la cooperación del libre albedrío y no la otra; sino que difieren aún *in actu primo*, en el sentido de que, supuesta la ciencia media, Dios, en la intención decretada de producir en nosotros el bien, escoge El mismo, de propósito, esos medios determinados y los emplea de la manera y en el

momento en que sabe que el efecto será producido infaliblemente; de modo que, si hubiese previsto la ineficacia de esos medios, Dios hubiera empleado otros.

"He ahí por qué moralmente hablando y considerándola como un beneficio, hay algo más en la gracia eficaz que en la suficiente, aun *in actu primo*.

"Así es como Dios hace que *nosotros obremos* y no sólo dándonos la gracia con la cual *podemos* obrar. Igualmente debe razonarse cuanto a la perseverancia, que sin duda alguna es un don de Dios."

Se ve, la diferencia del molinismo y este congruísmo. En el molinismo, Dios da la gracia *que El sabe eficaz*; en el congruísmo, da la gracia *porque El la sabe eficaz*. Queda que la gracia congrua no se hace eficaz infaliblemente sino por el consentimiento humano, previsto por la ciencia media.

Así, pues, los tomistas preguntarán: ¿se salvaguarda verdaderamente el principio de predilección?

3. *La ciencia media según Suárez.* Mientras Belarmino explica la ciencia media como Molina por la supercomprensión de las causas (*cf. De gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. XV), Suárez (*De scientia futurorum contingentium*, c. VII), escribe contra Molina: *Quod Deus sciat futura libera in suis causis proximis ex perfecta comprehensione nostri liberi arbitrii . . . , est a nobis rejiciendum . . . (sic enim) perit libertas . . . hoc libertati repugnat* [15]; empleando otros términos, la ciencia media, explicada como lo quiere Molina por la supercomprensión de nuestra libertad suponiéndola colocada en tales circunstancias, conduce, según Suárez, al determinismo de las circunstancias.

Ahora bien, ¿logra Suárez, a su vez, explicar mejor esta ciencia media, que quiere conservar en substancia?

(15) Que Dios conozca los futuros libres en sus causas próximas por la perfecta comprensión de nuestro libre albedrío . . . , lo rechazamos . . . (en efecto, con ello) desaparecería la libertad . . . esto repugna a la libertad.



*Dice:* Dios, con anterioridad a todo decreto, prevé infaliblemente los futuribles libres en su verdad *objetiva o formal.* De dos proposiciones condicionales contradictorias, tales como éstas: "si Pedro estuviera colocado en esas circunstancias, pecaría — no pecaría", una es determinadamente verdadera y la otra determinadamente falsa.

Es, en efecto, imposible que una y otra sean verdaderas, o una y otra falsas. De donde se sigue que la inteligencia infinita —que penetra toda verdad— ve con certeza cuál de las dos es verdadera y cuál falsa.

*Responden los tomistas:* Suárez olvida que Aristóteles, en su *Perihermenias* ([l. I, c. IX], lec. 13 de Santo Tomás), ha mostrado que de dos proposiciones contradictorias, *singulares, relativas a un futuro contingente*, ninguna es *determinadamente* verdadera o falsa. Si fuese de otro modo, recalca Aristóteles, el determinismo o fatalismo sería la verdad y nuestra elección no sería libre.

Los estoicos, como refiere Cicerón (*De divin.*, I, LV), entendieron, precisamente, probar el determinismo mediante este argumento: de dos proposiciones contradictorias, una es necesariamente verdadera; luego entre esas dos proposiciones: *a* será, *a* no será, la necesidad de una, en el momento en que hablo, excluye la posibilidad de la otra: *ex omni æternitate fluens veritas sempiterna* [16].

De ello seguiríase que la creación misma ya no es libre, que la voluntad divina estaría sometida al *hado* lógico de los estoicos.

## II. Las dificultades del congruísmo de Belarmino y de Suárez

En esta teoría, el principio de predilección está, ciertamente, mejor salvaguardado que en el molinismo; sobre la cuestión de la absoluta gratuidad de la predestinación a la gloria, sigue fielmente la interpretación de San Pablo dada por San Agustín y Santo Tomás.

Pero, para los tomistas, esta teoría aun limita el valor

(16) Desde toda la eternidad mana la verdad sempiterna.

universal del principio de predilección y lo hace relativo por el hecho de conservar la pieza maestra del molinismo: la ciencia media, o sea, la negación de la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia.

Queda, pues, según esta concepción, que el esfuerzo humano hace eficaz a la gracia en lugar de ser el efecto de su eficacia, y así, de dos hombres o de dos ángeles *igualmente ayudados por Dios*, puede suceder que uno llegue a ser mejor que el otro, mejor sin haber sido más amado, sin haber recibido más.

Sin duda que este congruísmo dice que la gracia congrua es, desde el punto de vista moral, un beneficio mayor que otro, pero no menos queda en pie que no es eficaz de hecho sino por el consentimiento humano que la sigue, según las previsiones de la ciencia media. Y así, reaparecen aquí todas las dificultades de la ciencia media misma, que parece poner una *dependencia* en la presciencia divina, una *pasividad en el Acto puro*, y con relación a lo creado, conducir al determinismo de las circunstancias, en lo que a nosotros se refiere (*cf.* N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, 1911, t. III, pp. 362-368).

Tampoco podría decirse que con anterioridad a todo decreto Dios prevé tal futurible, por ejemplo la fidelidad de Pedro, en tanto que ese futurible le es *presente desde toda la eternidad*, porque *no es independientemente de un decreto de Dios, que el futurible contrario le está presente desde toda la eternidad;* de otro modo le estaría presente como una verdad *necesaria* y así se volvería al determinismo.

Con respecto a aquello que más directamente se relaciona con la predestinación, los tomistas generalmente notan: la gracia congrua, no siendo infaliblemente eficaz por sí misma, no es un *medio infalible* de conducir a los elegidos a la gloria, como lo exigiría la definición agustiniana de la predestinación *præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur* (17).

(17) La presciencia y la preparación de los beneficios de Dios por los cuales certísimamente se salvan los que se salvan.



La gracia congrua, siendo infaliblemente eficaz, no porque Dios lo quiere, sino porque el hombre lo quiere, no parece conservar todo el sentido de las palabras de la Escritura citadas antes, al comienzo de este capítulo según Belarmino mismo: *Nemo potest rapere de manu Patris mei.*

La gracia congrua, no siendo infaliblemente eficaz por sí misma, no parece, asimismo, conservar todo el sentido de las palabras de San Agustín: *Deus de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult facit. Habens sine dubio humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam voluntatem . . . Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas* (*De corr. et grat.*, c. XIV); *gratia, quæ a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur* (De prædest. sanct. c. 8) (18).

San Agustín (*Ad simplicianum*, I, q. II, n. 13), sin duda ha llamado *congrua* a la gracia eficaz; pero sus obras posteriores, que acabamos de citar, muestran que en su pensamiento, al menos en su pensamiento definitivo, se trata de una congruidad no extrínseca sino intrínseca, que es la de la gracia infaliblemente eficaz por sí misma.

Estas dificultades del congruísmo de San Roberto Belarmino y de Suárez han llevado a otros congruístas a admitir la necesidad de la gracia intrínsecamente eficaz, al menos para los actos difíciles; es lo que pensaron, en el siglo XVIII, los congruístas de la Sorbona.

(18) Hace Dios de las voluntades mismas de los hombres, lo que quiere cuando quiere. Tiene, sin duda, la voluntad omnipotentísima para inclinar a los corazones humanos hacia lo que le place... Dios tiene más poder sobre las voluntades de los hombres que el que éstos tienen sobre las suyas; gracia, que no es resistida por ningún corazón duro, porque se da precisamente para vencer la dureza de corazón.

CAPÍTULO III

# EL CONGRUÍSMO DE LA SORBONA

Se encuentra esta teoría, con diversas tonalidades, en las obras de varios teólogos del siglo XVIII: Tourneley, Habert, Ysambert, Frassen, Thomassin, Duhamel. San Alfonso se inclina hacia ella.

En el siglo XIX el Padre Juan Herrmann, redentorista, todavía la admite reduciéndola a sus principios esenciales en su *Tractatus de divina gratia*, n. 509.

"I. Principios esenciales: 1. *La gracia es intrínsecamente eficaz*, en esto seguimos a los tomistas y agustinianos en contra de los molinistas.

"2. Esta gracia intrínsecamente eficaz es una *moción*, no física, sino sólo *moral*, contra los tomistas.

"3. La gracia intrínsecamente eficaz no es requerida sino para los actos salutíferos difíciles; para los actos salutíferos fáciles, sobre todo para la oración, sólo se requiere la gracia suficiente, concedida ordinariamente a todos."

En esta forma se constituye un sistema medio, que se opone a los otros, tomándoles lo que juzga bueno. *Es un eclecticismo*, que pretende en general rechazar la ciencia media de los molinistas y que admite una gracia, no extrínsecamente congrua como la de Suárez, sino *intrínsecamente congrua*.

Escribe el Padre Herrmann (*op. cit.*, p. 561): *Juxta congruistas ad modum Suarezii et Bellarmini, infallibilis effectus gratiæ dependet non ab ejus vi intrinseca sed vel a voluntatis consensu, vel a circumstantiis, in quibus homo*





*versatur; Deus effectum gratiæ infallibiliter cognoscere non potest, nisi ope scientiæ mediæ prius exploraverit an voluntas, in his aut illis circumstantiis posita, gratiæ sit consensura, necne. Nos vero dicimus congruitatem esse* intrinsecam, *ab ipso Deo gratiæ inditam, atque consistere non in entitate aliqua absoluta gratiæ superaddita (sic rejicimus præmotionem physicam), sed in speciali modo divinæ vocationis, in ipsius scilicet perfecta contemperatione cum voluntate vocati... Quare, juxta nos, congruitas ex gratia redundat in voluntatem; et Deus, ut gratiæ effectum cognoscat, scientia media nullatenus indiget* (1).

Se ve lo que se sigue con motivo de la predestinación y de las relaciones de ésta con los actos salutíferos fáciles, sobre todo con la oración.

El mismo autor añade (n. 748): Mientras el molinismo y el tomismo no tienen más que fundamentos filosóficos indemostrables (la ciencia media por una parte, y la premoción física por la otra), nuestro congruísmo no se basa sobre fundamento filosófico especial alguno, sino sólo sobre las verdades de fe.

Sin embargo, el mismo Padre Herrmann, argumenta, en otro lugar en esta forma (*op. cit.*, n. 399): *Thomistarum systema tanquam fundamento nititur in principio metaphysico, scil. Deum esse primam causam et motorem*

(1) Según los congruístas al modo de Suárez y Belarmino, el efecto infalible de la gracia depende no de su virtud intrínseca, sino o del consentimiento de la voluntad o de las circunstancias en las cuales es colocado el hombre; Dios no puede conocer infaliblemente el efecto de la gracia a no ser que por la obra de la ciencia media haya explorado antes si la voluntad, puesta en estas o aquellas circunstancias, consentirá o no a la gracia. Nosotros, en cambio, decimos que la congruidad es *intrínseca*, inherente a la gracia por obra de Dios mismo, y que consiste, no en alguna entidad en absoluto sobreañadida a la gracia (de este modo rechazamos la premoción física), sino en un modo especial de divina vocación, en la misma perfecta contemperación con la voluntad del que es llamado. Porque, según nosotros la congruidad de la gracia redunda en la voluntad; y porque Dios conoce el efecto de la gracia, no se necesita absolutamente la ciencia media.

*universalem a quo omne ens et omnis actio venire debent* (2).

¿No supera este principio los límites de la opinión, no pertenece acaso a los *præambula fidei*? Desde este punto de vista, ni el mismo eclecticismo podría descuidarlo.

Puede uno preguntarse si este congruísmo no lo menoscaba al negar para los actos salutíferos fáciles la necesidad de la gracia infaliblemente eficaz por sí misma.

## Las dificultades del congruísmo de la Sorbona

Esta nueva teoría puede parecer más aceptable que el tomismo y que el molinismo para aquellos que apenas consideran las cosas sino desde el punto de vista práctico.

Dícenos, en efecto, que la gracia intrínsecamente eficaz es requerida para los actos salutíferos difíciles, pero no para los más fáciles, para la oración que puede obtener el socorro eficaz; parece así disminuída grandemente la oscuridad del misterio.

Pero, al considerar las cosas desde el punto de vista especulativo, esta nueva teoría tiene, según los tomistas, todas las dificultades del molinismo respecto de los actos fáciles y, según los molinistas, todas las oscuridades del tomismo respecto de los actos difíciles.

En otros términos, desde el punto de vista teórico, este congruísmo acumula todas las dificultades de los otros sistemas y, además, los principios que admite para los actos difíciles no tienen ya valor alguno metafísico, puesto que ellos no se aplican a los otros actos.

En la crítica que hacen, tomistas y molinistas concuerdan en decir que este congruísmo no puede evitar el tener que recurrir a la ciencia media para la previsión de los actos salutíferos fáciles.

Entre los tomistas más recientes, el Padre del Prado, en su obra *De gratia et libero arbitrio* (1911, t. III, p. 390), escribe: *Congruismus sorbonicus rejicit scientiam mediam quoad nomen, sed retinet illam quoad rem. Illam vocat scientiam simplicis intelligentiæ, sed quoad rem est idem, quia antecedit decretum voluntatis divinæ* (3).

La esencia de la ciencia media consiste, en efecto, en la previsión de los futuros condicionales, con anterioridad a todo decreto divino determinante. Ahora bien, tal es ciertamente la posición del congruísmo de la Sorbona, si se trata de los actos salutíferos fáciles, puesto que, según él, estos actos no exigen decretos divinos determinantes, ni gracia infaliblemente eficaz de por sí.

De dos hombres igualmente ayudados por Dios, sucedería, entonces, que uno reza y el otro no, y éste llegaría a ser mejor sin haber sido más amado por Dios; lo que menoscaba una vez más, dicen los tomistas, el principio de predilección: nadie sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios.

Se dirá que, al menos, el hombre, sin socorro eficaz de por sí, evita a veces *resistir* a la gracia. Responde el Padre del Prado haciendo notar que para Santo Tomás (*In Epist. ad Hæbr.*, XII, lect. 3): *Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum gratiæ, ex gratia procedit* (4). No resistir a la gracia es un bien, que debe derivar de la fuente de todo bien, es decir, del amor de Dios; luego, aquel que no resiste es más amado por Dios que el que en las mismas circunstancias resiste; Dios misericordiosamente lo conserva en el bien, en tanto que justamente permite el pecado en el otro, a menudo en castigo de un pecado anterior. Nos volvemos así a encontrar en presencia de los dos misterios de gracia y de iniquidad.

Esta teoría congruísta de los actos salutíferos fáciles olvida la siguiente palabra de San Agustín: *Quia omnia bona*

(2) El sistema de los tomistas se apoya como fundamento en principio metafísico, es decir, que Dios es la primera causa y el motor universal del cual deben provenir todo ente y toda acción.

(3) El congruísmo sorbónico rechaza la ciencia media en cuanto al nombre, pero la retiene en cuanto a la cosa. La denomina ciencia de la simple inteligencia, pero en esencia es lo mismo, porque antecede al decreto de la voluntad divina.

(4) El hecho mismo de que alguien no pone obstáculo a la gracia, de la gracia procede.

*et magna et media et minima ex Deo sunt, sequitur quod ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis* ([5]) (*Retract.*, I, IX).

En todo acto salutífero, por pequeño que sea, aparece el misterio de la gracia (N. del Prado, *op. cit.*, t. III, pp. 404 ss.).

En la crítica a este congruísmo, tomistas y molinistas concuerdan en decir como Schiffini (*De efficaci gratia*, disp. IV, sect. 6): "La eficacia intrínseca e infalible de los decretos divinos y de la gracia se acuerda o no con nuestra libertad. En caso afirmativo, ¿por qué restringirla a los actos difíciles? En caso negativo, ¿por qué admitirla para ella? Se trata de los actos salutíferos, como actos y como actos libres sobrenaturales, sean fáciles o difíciles (el más y el menos de dificultad no cambia la especie de los actos). En fin, la oración no siempre es un acto fácil, ni, sobre todo, la perseverancia en la oración." (Ver al final de esta obra el Apéndice I donde examinamos una opinión más reciente sobre la gracia eficaz y los actos salutíferos fáciles.)

Podríamos hablar aquí de un congruísmo más reciente, el de los cardenales Satolli, Pecci, Lorenzelli, de Monseñor Paquet y de Monseñor Janssens, O. S. B., quienes desechan, a la vez, la ciencia media y los decretos predeterminantes y buscan una posición intermedia.

Sostienen que la ciencia divina de simple inteligencia conoce los futuribles libres con anterioridad a todo decreto de la voluntad divina. A esto responden los tomistas: es confundir *lo posible* y *lo futurible;* ahora bien, el futurible, aun cuando no será nunca realizado, es más que un simple posible, importa una *determinación nueva* que responde a esta pregunta: *¿cuál de los dos* posibles contradictorios *elegiría* Pedro, si estuviera colocado en tales circunstancias? ¿Sería fiel a su maestro, o no? No es menester

([5]) Porque todos los bienes, no sólo los grandes, y los medianos, sino también los mínimos, proceden de Dios, se sigue que también procede de Dios el buen uso de la libre voluntad.



ser omnisciente para ver que habría, para Pedro, dos cosas *posibles;* pero con anterioridad a todo decreto *determinante*, la ciencia divina de simple inteligencia no podría *prever la determinación* que tomaría Pedro, cuál de los *dos posibles elegiría* (*cf.* N. del Prado, O. P., *op. cit.*, t. III, pp. 497, 504, 506).

Volveremos sobre la concepción que de la moción divina se han hecho los cardenales Satolli, Pecci, Lorenzelli, y también el Padre Billot, S. J., en la tercera parte de esta obra y en el apéndice II.

Se ve que la principal dificultad de estas diferentes formas del congruísmo, sea el de Suárez, el de Tournely o el de Satolli, es la suscitada contra la teoría de la ciencia media que parece poner en Dios, en su presciencia, una *dependencia* o *pasividad* respecto de una determinación que no proviene de El.

Sobre todo, a causa de esto, los agustinianos y los tomistas que han escrito después del Concilio de Trento, han combatido la ciencia media.

Nos falta, pues, exponer su enseñanza.

CAPÍTULO IV

# LA PREDESTINACIÓN SEGÚN LOS AGUSTINIANOS POSTERIORES AL CONCILIO DE TRENTO

Se da, en particular, el nombre de agustinismo a la doctrina propuesta en el siglo XVII por el cardenal Noris (1631-1704) y sostenida, más tarde, por el teólogo Lorenzo Berti (1696-1766), uno y otro agustinos.

Acusados de jansenismo, jamás fueron condenados; lejos de eso y de hecho, su doctrina se distingue esencialmente del jansenismo por la afirmación sincera de la libertad (*libertas a necessitate*) y de la gracia suficiente. Aun admitiendo, para el *estado presente* la gracia intrínseca e infaliblemente eficaz, difieren del tomismo por su manera de concebir la influencia divina sobre el libre albedrío; es para ellos una influencia determinante no física, sino sólo moral.

La gracia obra sobre el alma a manera de *delectación*. El hombre, en su estado presente, es determinado a obrar sea por una delectación mala (concupiscencia), sea por una delectación buena, espiritual (caridad). Esta es una *gracia suficiente* cuando da el poder de vencer la concupiscencia; es una *gracia eficaz*, cuando resulta victoriosa de hecho, sin necesidad, pero infaliblemente.

Se explican, entonces las conclusiones relativas a la predestinación enunciadas por Lorenzo Berti (*De theologicis disciplinis*, t. I, l. IV, c. VI, XI; l. VI, c. I, III, IV, V). Estas conclusiones distinguen, mucho más de lo qûe lo hacen los tomistas, el estado presente del estado de justicia original, y suponen que la gracia intrínseca e infaliblemente eficaz es requerida hoy día, no en razón de la *dependencia*





del libre albedrío creado, angélico o humano, con relación a Dios, sino en razón de la *debilidad (infirmitas)* de nuestro libre albedrío después de la caída.

Estas conclusiones son enunciadas al comienzo de la obra de Berti (t. I, p. XII), en la siguiente forma: *Prop.* LXXXVIII: *Deus non prædeterminat actiones liberas naturales, et consequenter neque eas prævidet in efficaci suæ voluntatis præfinitione* (p. 175). — *Prop.* XCII: *Innocens creatura auxilio prædeterminantis gratiæ non indigebat, et consequenter minime novit Deus perseverantiam angelorum in efficaci suæ voluntatis decreto* (p. 186). — *Prop.* XCVIII: *Deus videt futura libera ordinis supernaturalis, quæ spectant ad statum naturæ lapsæ, dependenter ad efficacis suæ voluntatis decreto* (p. 197). — *Prop.* XCIX: *Persistit cum divinis prædefinitionibus humana libertas* (p. 208). — *Prop.* C: *Deus voluntate antecedenti vult omnes homines nemine prorsus excepto, salvos fieri* (p. 215). — *Prop.* CVI: *In dogmate prædestinationis et gratiæ recedendum non est ab Augustini doctrina* (p. 228). — *Prop.* CXIII: *Opera moralium virtutum non est prævisa nullo pacto prædestinationis nostræ causa sunt* (p. 235). — *Prop.* CXIV: *Prædestinatio ad gloriam præcedit prædestinationem ad gratiam* (p. 237). — *Prop.* CXV: *Ex Sacris Litteris demonstratur prædestinationem ad gloriam esse in statu naturæ lapsæ gratuitam* (p. 239). — *Prop.* CXVI: *Apertissime S. P. Augustinus tradidit gratuitam ipsam prædestinationem ad gloriam* (p. 242). — *Prop.* CXXXIII: *Reprobatio negativa aliquam ex parte reprobi causam habet, nempe originale peccatum* (p. 289) (1).

(1) Prop. LXXXVIII: Dios no predetermina las acciones libres naturales y, consecuentemente, tampoco las prevé en la eficaz determinación de su voluntad (p. 175). — Prop. XCII: La creatura inocente no necesitaba del auxilio de la gracia predeterminante y, consecuentemente de ningún modo conoció Dios la perseverancia de los ángeles en el eficaz decreto de su voluntad (p. 186). — Prop. XCVIII: Dios ve los futuros libres, del orden sobrenatural, que se refieren al estado de la naturaleza caída, dependientemente del decreto de su eficaz voluntad (p. 197). — Prop. XCIX: La libertad humana persiste con las divinas

La principal objeción hecha por los tomistas a estas tesis del agustinismo del siglo XVII y del siglo XVIII, es que el principio de predilección formulado por San Agustín y Santo Tomás es absolutamente universal y, por lo tanto, se aplica no sólo al hombre en el estado actual, sino también al hombre inocente y al ángel mismo.

Hablando de los ángeles y de su predestinación ha dicho San Agustín (*De civitate Dei*, l. XII, c. IX) que, si los buenos y los malos han sido creados *æqualiter boni* (2), los primeros *amplius adjuti* (3) llegaron a la bienaventuranza eterna, mientras que los otros caían por su propia falta, permitida —por otra parte— por Dios, para un bien superior.

Y Santo Tomás ha expresado el principio de predilección de la manera más universal, que se aplica no solamente al hombre caído, sino a todo ser creado, y esto, no sólo *titulo infirmitatis* (4) sino *titulo dependentiæ a Deo: Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* (Iª, q. XX, a. 3) (5).

predefiniciones (p. 208). — Prop. C: Dios, con voluntad antecedente, quiere que todos los hombres, ninguno en absoluto exceptuado, se salven (p. 215). — Prop. CVI: En el dogma de la predestinación y de la gracia no debe uno apartarse de la doctrina de Agustín (p. 228). — Prop. CXIII: Las obras de las virtudes morales previstas por Dios de ningún modo son causa de nuestra predestinación (p. 235). — Prop. CXIV: La predestinación a la gloria precede a la predestinación a la gracia (p. 237). — Prop. CXV: Por las Sagradas Escrituras se demuestra que la predestinación a la gloria es gratuita en el estado de naturaleza caída (p. 239). — Prop. CXVI: Muy claramente el Santo Padre Agustín sostiene la misma gratuidad de la predestinación a la gloria (p. 242). — Prop. CXXXIII: La reprobación negativa tiene alguna causa de parte del réprobo, esto es el pecado original (p. 289).

(2) Igualmente buenos.

(3) Más ampliamente ayudados.

(4) A título de debilidad.

(5) Sino a título de dependencia con respecto de Dios. Siendo el amor de Dios causa de la bondad de las cosas, nadie sería mejor que otro, si Dios no quisiese para uno un bien mayor que para el otro.



Ningún ángel y ningún hombre, en cualquier estado que sea, sería *mejor* que otro, si no fuera más amado por Dios.

El principio es absolutamente universal (*cf.* Billuart, *Cursus theol.*, *De gratia*, diss. II, a. 4).

Además, añaden los tomistas, todo acto salutífero, sobre todo si es ejecutado en la aridez, no procede de la *delectación* victoriosa y, en fin, cuando ésta existe, no siendo más que una moción moral a manera de inclinación objetiva y no una moción física, *ab intus quoad exercitium* (6) no podría ser intrínseca e infaliblemente eficaz.

Dios, visto cara a cara atraería, en verdad, infaliblemente nuestra voluntad; pero no es lo mismo tratándose de la delectación que experimentamos al pensamiento de Dios conocido en las oscuridades de la fe.

(6) Interior en cuanto al ejercicio.

CAPÍTULO V

# LA PREDESTINACIÓN SEGÚN LOS TOMISTAS POSTERIORES AL CONCILIO DE TRENTO

I. Principios sobre los cuales están de acuerdo. — II. En qué difieren. — III. Luz y oscuridades de la doctrina.

## I. Principios sobre los cuales están de acuerdo

### 1. *Los tomistas que han escrito después de Molina se oponen todos, sin excepción, a su teoría de la ciencia media*

Para ellos, esa teoría pone en Dios, en su presciencia, una dependencia o pasividad respecto de una determinación que no proviene de El.

Toda la controversia vuelve al dilema: "Dios determinante o determinado, sin término medio." No podría admitirse, dicen, dependencia o pasividad alguna en el Acto puro; sostienen todos, por consiguiente, que Dios no puede conocer los futuribles libres sino en un *decreto determinante* objetivamente condicionado, ni a los futuros libres sino en un *decreto,* no condicionado, *positivo* si se trata de los actos buenos, *permisivo* si se trata del pecado.

Añaden que el decreto determinante relativo a nuestros actos salutíferos es *intrínseca e infaliblemente eficaz,* pero que no es necesitante, porque se extiende hasta el *modo libre* de nuestros actos que Dios quiere y produce en nosotros y con nosotros.

Dios ha querido eficazmente, desde toda la eternidad, que el buen ladrón se convirtiera *libremente* en el Calva-





rio, y esta voluntad divina eficaz, lejos de destruir la libertad de este acto de conversión, la ha producido en él, porque Dios, que conserva nuestra voluntad en la existencia, le es más íntimo que ella a sí misma.

### 2. *Todos los tomistas sostienen, así, la eficacia intrínseca e infalible de los decretos divinos*

Se trata de los decretos relativos a nuestros actos salutíferos *y de la gracia* que nos los hace cumplir, ya se trate de los actos salutíferos fáciles o de los actos salutíferos difíciles.

Esos principios, siendo, en efecto, de orden metafísico, son absolutamente universales sin excepción; se aplican al acto de la creatura libre como *acto,* y no como acto difícil.

Desde este punto de vista, la gracia intrínseca e infaliblemente eficaz era requerida para el acto salutífero, tanto en el estado de inocencia para el hombre y para el ángel, como en el estado actual. En otros términos, se requiere no sólo *titulo infirmitatis* sino *titulo dependentiæ,* en razón de la dependencia de la creatura y de cada uno de sus actos respecto de Dios, causa universalísima de todo lo que llega a la existencia, en aquello que tiene de real y de bueno.

Santo Tomás había afirmado esta eficacia intrínseca de los decretos divinos, diciendo que la voluntad divina consecuente o eficaz recae sobre *el bien* que sucederá *hic et nunc* y que todo lo que Dios quiere, con esta voluntad, sucede infaliblemente, se trate de actos fáciles o difíciles: *Quidquid Deus simpliciter vult fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat* (Iª, q. XIX, a. 6, ad Ium (1)). Este artículo se completa con el artículo 8 de la misma *Quæstio,* relativo a la eficacia trascendente del querer divino, que se extiende hasta el modo libre de nuestros actos.

Esta eficacia intrínseca e infalible de la gracia se explica —según los tomistas— no por una moción moral, a manera de inclinación objetiva (sólo Dios visto cara a cara podría

(1) Todo lo que Dios quiere simplemente *(simpliciter),* se hace; aunque lo que antecedentemente *(antecedenter)* quiere, no se haga.

atraer infaliblemente nuestra voluntad), sino por una *moción que aplica nuestra voluntad a efectuar vital y libremente su acto* (Iª, q. CV, a. 4 y 5), y que, por esto, por oposición a la moción moral, es llamada *premoción física*.

Los tomistas añaden aún: esta moción es *predeterminante*, en tanto asegura infaliblemente la ejecución del decreto eterno predeterminante. Tiene ella, sobre nuestro acto libre salutífero, una prioridad no de tiempo, sino de naturaleza y de causalidad, como el decreto eterno.

Es una *predeterminación*, no formal sino *causal*, es decir, que mueve infaliblemente la voluntad a determinarse en tal sentido salutífero al término de la deliberación; entonces, la determinación de la voluntad será no ya causal, sino formal y terminada.

Lo contradictorio sería decir que la voluntad está formalmente determinada antes de ser formalmente determinada (ver la tercera parte de esta obra, c. VIII).

Sobre estos puntos todos los tomistas están de acuerdo, desde los más rígidos como Báñez, Lemos y Alvarez, hasta los más atenuados, entre éstos González de Albeda, quien sostiene una teoría especial sobre la gracia suficiente [2]. Puede uno formarse idea de ello leyendo sus comentarios de la *Suma teológica* de Santo Tomás (Iª, q. XIV, a. 8 y 13; q. XIX, a. 6 y 8; q. XXIII, a. 4 y 5, y Iª-Iªᵉ, q. CIX ss.). Ver, en particular, Juan de Santo Tomás, Gonet, Contenson, Massoulié, los carmelitas de Salamanca, Gotti, Goudin, Billuart; más recientemente el Padre Guillermin, O. P. (*La grâce suffisante*, en la "Revue thomiste", 1901, 1902, 1903), quien, con González de Albeda y Massoulié, aproxima todo lo posible la gracia suficiente a la eficaz, sosteniendo no obstante que sólo esta última aparta infaliblemente los obstáculos para el buen consentimiento [3].

(2) *Cf.* más adelante: *Apéndice* I.

(3) Ver también FRAY V. CARRO, O. L.: *De Soto a Báñez*, en la *Ciencia Tomista*, 1928, pp. 145-178. DOCTOR F. STEGMÜLLER: *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, Barcelona, 1934, pp. 227-244.



### 3. *El principio de predilección*

Todos los tomistas, hasta González, Maussoulié y el Padre Guillermin, defienden en consecuencia y firmísimamente el principio de predilección: "nadie sería mejor que otro, si no fuera *más amado* y más ayudado por Dios".

Todos admiten la universalidad absoluta de este principio, tanto para el estado de inocencia como para el estado actual, y ya sea que se trate de actos fáciles o difíciles, de acto inicial o final, de comienzo del acto o de su continuación.

No podemos extendernos aquí sobre este punto, que hemos desarrollado en otra parte en forma amplia (*cf. La gracia infaliblemente eficaz por sí misma y los actos salutíferos fáciles*, en la "Revue Thomiste", nov.-dic. 1925, y marzo-abril, 1926). (*Cf.* al final de esta obra, Apéndice I.)

### 4. *La gratuidad de la predestinación*

A la luz de esos principios, los tomistas que han escrito después del Concilio de Trento explican los artículos de Santo Tomás sobre la predestinación (Iª, q. XXIII).

Defienden la interpretación de San Pablo dada por San Agustín y por Santo Tomás, como hemos visto en las obras de San Roberto Belarmino, pero insistiendo más que éste sobre las palabras de San Pablo: *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere* (*Philip.*, II, 13); *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? (I Cor.*, IV, 7) [4]. Así, consideran la doctrina de la gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria, como directamente basada en la Escritura.

En la explicación de esta doctrina, todos convienen en admitir que la *predestinación a la gloria es anterior a la previsión de los méritos*, como el querer del fin es anterior a la elección de los medios; pero que en el orden de ejecución

(4) Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar. ¿Quién en efecto te discierne? ¿Qué tienes que no hayas recibido?

Dios da la gloria como recompensa de los méritos, con lo que combaten a los protestantes y jansenistas.

*Deus electis suis gratis vult dare gloriam, sed non vult eam gratis dare* (5).

Sostienen todos, también, que la *reprobación negativa*, por la cual Dios quiere permitir el pecado que priva de la gloria, es anterior a la previsión de los deméritos (tampoco el pecado original, añaden algunos, podría explicarlo, en el caso de aquellos a quienes ha sido borrado este pecado); la *reprobación positiva*, que inflige la pena de la condenación es, por el contrario, posterior a la previsión del pecado, que la pena supone.

De modo, pues, que los tomistas ordenan los decretos divinos en la siguiente forma:

a) Dios quiere, con voluntad antecedente, salvar a todos los hombres, aun después del pecado original, y les prepara gracias verdaderamente suficientes para observar los mandamientos, puesto que jamás manda lo imposible (*cf.* Santo Tomás, Iª, q. XIX, a. 6, ad Ium).

b) Dios ama especialmente y escoge a un cierto número de ángeles y de hombres, a los cuales quiere eficazmente salvar (Iª, q. XXIII, a. 4). La predestinación a la gloria precede así, en el orden de intención, a la previsión de los méritos (*ibid.*, a. 5).

c) Dios prepara a los elegidos gracias intrínseca e infaliblemente eficaces, por las cuales infalible aunque libremente merecerán la vida eterna y a ella llegarán.

d) Dios, previendo en sus decretos que sus elegidos perseverarán hasta el fin, decide, en el orden de ejecución preconcebido, concederles la gloria como recompensa de sus méritos.

e) Pero como El prevé también en sus decretos *permisivos* que otros terminarán su tiempo de prueba en estado de pecado mortal, los reprueba positivamente a causa de sus pecados.

(5) Dios quiere gratuitamente, dar a sus elegidos la gloria, pero no quiere darla gratis.



Este orden de los decretos está fundado en los principios admitidos, no sólo por todos los tomistas, sino también por Escoto, Belarmino y Suárez, a saber, que el sabio quiere el fin antes que los medios requeridos por el fin, y que, si el fin es primero en el orden de intención, es último en el de ejecución.

## II. Punto en el cual los tomistas difieren

Sobre estas tesis principales los tomistas están en un todo de acuerdo; no difieren sino sobre la noción de reprobación negativa.

Alvarez, los carmelitas de Salamanca, Juan de Santo Tomás, Gonet y Contenson han admitido que la *reprobación negativa* tanto de los ángeles como de los hombres, anterior a la previsión de los deméritos, consiste en la *exclusión positiva de la gloria*, en el sentido de que Dios les habría rehusado la gloria *como un beneficio que no les era debido;* después les habría permitido sus pecados y decidido, finalmente, infligirles a causa de estos pecados, la pena de la condenación, lo cual es la reprobación positiva.

Hay aquí todavía, contra los protestantes, una cierta diferencia entre la reprobación positiva, que es una pena, y la reprobación negativa que no lo es, sino que sólo consiste en la denegación de un beneficio gratuito.

Sin embargo, muchos tomistas, como Goudin, Graveson, Billuart, y casi todos hoy día, han rechazado esta manera de ver, por tres razones principales:

1) porque parece demasiado dura y difícilmente conciliable con la voluntad divina antecedente de la salvación de todos los hombres;

2) porque establece un excesivo paralelismo entre el orden del bien y el del mal: Dios quiere para los elegidos la gloria, primero como un beneficio gratuito, después, en el orden de ejecución preconcebido, como una recompensa de sus méritos; pero El no puede querer *excluir* a los otros *de la gloria*, antes de la previsión de sus deméritos, pues esta exclusión que no es en sí un *bien*, no puede ser querida

por Dios sino como una justa pena después de la previsión de los deméritos;

3) esta teoría de la *exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito* (6), no se encuentra en las obras de Santo Tomás, ni en la de sus primeros comentaristas Capreolo, Cayetano y Silvestre de Ferrara.

Santo Tomás ha escrito (Iª, q. XXIII, a. 3): *Pertinet ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine (gloriæ) deficere, et hoc dicitur reprobare* (7).

Al final del cuerpo del mismo artículo dice: *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam* (reprobación negativa) *et inferendi damnationis poenam pro culpa* (reprobación positiva) (8).

Así, estos últimos tomistas y casi todos hoy día hacen consistir la reprobación negativa en la voluntad divina de permitir el pecado, el cual merece la exclusión de la gloria. En efecto, Dios *no está obligado* a conducir eficazmente a todos los ángeles y a todos los hombres a la gloria y a impedir que una creatura de suyo defectible falle algunas veces. Puede permitir este mal, del cual de ningún modo es causa, y lo permite en vista de un bien superior, tal como la manifestación de su infinita justicia.

### III. La luz y las oscuridades del tomismo

La doctrina tomista de la predestinación se deduce enteramente del principio de predilección: "Como el amor de Dios es causa de todo bien, nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios" (Iª, q. XX, a. 3).

Este principio aparece en el orden filosófico como un corolario evidente de los principios de causalidad, y de la causalidad universal de Dios, autor de todo bien.

(6) Exclusión positiva de la gloria como de un beneficio no debido.

(7) Concierne a la divina Providencia el que permita que algunos no alcancen este fin (de la gloria), y a esto llámase reprobar.

(8) La reprobación incluye la voluntad *de permitir* que alguien caiga en culpa (reprobación negativa) y la de inferir la pena de la condenación por la culpa (reprobación positiva).



Este mismo principio, en el orden de la gracia, está revelado bajo diversas formas en el Antiguo Testamento: *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit (Ex.*, XXXIII, 19) (9), y en el Nuevo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? (I Cor.*, IV, 7) (10).

Por ello el tomismo permanece perfectamente fiel a la interpretación de los textos de San Pablo dada por San Agustín.

Es el lado luminoso de esta doctrina, que salvaguarda plenamente la verdad y la universalidad absoluta del principio de causalidad trascendente de Dios, autor de la naturaleza, de la gracia y de la salvación.

El tomismo rehusa en absoluto menoscabar estos principios con una concepción de la libertad humana que no puede establecerse ni por la experiencia, ni *a priori.*

Enérgicamente rehusa negar o limitar las leyes universales del ser o del obrar que alumbran toda la síntesis doctrinal de la filosofía y de la teología, tanto más teniendo esta última a Dios como objeto propio, y debiendo, por lo tanto, considerar todas las cosas —comprendida nuestra libertad— a la luz de la verdadera noción de Dios, y no inversamente.

La oscuridad de esta doctrina se halla, entonces, del otro lado del misterio, cuando se trata de la voluntad salvífica universal, de la posibilidad real, para los que no son elegidos, de observar los mandamientos, y de la permisión divina del pecado, sobre todo del pecado de impenitencia final.

A esto, los tomistas responden que certísimamente Dios quiere salvar a todos los hombres, en el sentido de que les quiere hacer *realmente posible* el cumplimiento de sus preceptos, pero que esta posibilidad real o este *real poder* permanece oscuro, por dos razones:

(9) Usaré de misericordia con quien quisiere, y seré clemente con quien me pluguiere.

(10) ¿Quién, en efecto, te discierne? ¿Qué tienes que no hayas recibido?

1) *Nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu,* nada es inteligible si no está en acto, si no está determinado. En toda doctrina que admite la potencia y el acto, *el acto* o la determinación es inteligible *en sí*, aunque no siempre sea fácilmente inteligible *para* nosotros, en razón de su elevación o de su espiritualidad, que escapa a nuestros sentidos.

Por oposición, *la potencia* no determinada todavía, como un germen aun no desarrollado, no es inteligible en sí sino sólo con relación al acto. Esto es verdadero de la materia prima con relación a la forma, de la esencia de las cosas con relación a la existencia, de la inteligencia todavía no informada por lo inteligible, de la libertad creada, que puede escoger esto o aquello, del *poder real* de hacer el bien que, por más real que sea, no pasa al acto.

En otra parte hemos desarrollado extensamente la razón de la oscuridad de todo lo que permanece potencial *(cf. El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Buenos Aires, Desclée, de Brouwer, pp. 135-139).

2) *Este poder real* de hacer el bien, que no pasa al acto, permanece oscuro porque va acompañado de la permisión divina del pecado, y porque el pecado es un misterio de iniquidad más oscuro en sí que los misterios de gracia; mientras éstos son en sí mismos luz, verdad y bondad, el mal del pecado es una privación de ser, de verdad y de bien. Sin embargo vemos que Dios, que es soberano Bien y Todopoderoso, de ningún modo es causa del mal moral. Como lo muestra Santo Tomás (I$^{a}$-II$^{ae}$, q. LXXIX, a. 1 y 2), Dios no podría llevarnos al pecado sin negarse a sí mismo, y no puede tampoco decirse que El es responsable indirectamente por no habernos dado el socorro suficiente. Este socorro lo da, pero el pecador lo resiste y, por ende, merece ser privado del socorro eficaz. Según la palabra divina expresada por el profeta Oseas: *Perditio tua ex te, Israel: tantummodo in me auxilium tuum* (11).

Aun si por un imposible Dios quisiera ser causa directa

(11) Tu perdición, ¡Oh Israel!, proviene de ti: sólo en mí está tu socorro.



o indirecta del pecado, no lo podría, porque la deficiencia y el desorden no caen bajo el objeto adecuado de su omnipotencia, tal como el ojo no puede ver el sonido, ni el oído oír los colores, asimismo, y más aún, la soberana bondad y la omnipotencia no pueden ser causa directa o indirecta del desorden moral. Dios no puede sino permitirlo, dejarlo suceder, para un bien superior que a menudo nos escapa.

Sin duda que el misterio de la permisión divina del pecado de impenitencia final contiene una grandísima oscuridad, pero nadie puede probar que la Providencia universal esté obligada a impedir a una creatura de suyo defectible que falle y que lo haga irremisiblemente.

Dios en su justicia da el poder realísimo de evitar esta defección irremediable, pero no da a todos el evitarlo de hecho. No es imposible que permita, sobre todo después de muchas otras faltas, la resistencia a la última gracia suficiente, resistencia por la cual el pecador merece ser privado del último socorro eficaz.

Es el gran misterio que implica toda la oscuridad de la *potencia real* no actuada, de la potencia libre, y toda la oscuridad del *mal del pecado,* que de suyo es tiniebla, privación de luz, de verdad y de bondad.

La solución del problema del mal se encuentra en las palabras de San Agustín: *Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo (Enchiridion,* c. XI) (12). Dios no puede permitir el mal sino para un bien mayor. La manifestación del esplendor de la infinita justicia y de la infinita misericordia es un bien tan superior, que por varios aspectos nos supera completamente. Hay ahí ciertamente oscuridad, pero es la misma que la de la fe cristiana, proveniente de una luz demasiado grande para nuestros débiles ojos, "la inaccesible luz en la que Dios habita".

(12) Siendo Dios sumamente bueno, de ningún modo permitiría que el mal existiese en sus obras, a no ser tan omnipotente y bueno como para hacer el bien aun del mal.

Las objeciones hechas contra la doctrina tomista de la predestinación se traducen, todas, en la afirmación de que esta doctrina destruye la libertad humana, de que es desalentadora y atribuye a Dios la acepción de personas, que es una forma de injusticia.

Son las objeciones que dirigían los semipelagianos a San Agustín y las mismas que se hacía San Pablo en la Epístola a los Romanos (IX, 14): *Numquid iniquitas apud Deum? ...O homo! tu quis es qui respondeas Deo? An non habet potestatem figulus facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam?* [13].

Los tomistas responden que, contrariamente a lo que dicen los protestantes y los jansenistas, la eficacia trascendente de los decretos divinos y de la gracia, lejos de destruir nuestra libertad, nuestra indiferencia dominadora, la actualiza, produciendo *en* nosotros y *con* nosotros hasta el *modo libre* de nuestros actos, por cuanto este modo es ser, y es un bien, y deriva, por consiguiente, de la fuente de toda realidad y de todo bien (*cf.* Santo Tomás, I$^{a}$, q. XIX, a. 8, y Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. 8).

A la segunda objeción, responden los tomistas que la doctrina de Santo Tomás, lejos de ser desalentadora, pone en vigoroso relieve el motivo formal de la esperanza, que es, no el esfuerzo humano, sino Dios mismo infinitamente auxiliador, *Deus auxilians*.

El motivo formal de una virtud teologal, en efecto, no puede ser alguna cosa creada, y nuestro esfuerzo sobrenatural, suscitado por la eficacia de la gracia, no podría hacerla eficaz. Vale más, por consiguiente, como decía San Agustín, confiar en Dios soberanamente bueno y todopoderoso, que en nosotros mismos, en nuestra inconstancia y en nuestra fragilidad, porque, a pesar de la oscuridad del misterio, estamos mucho más seguros de la rectitud de las intencio-

(13) ¿Por ventura cabe en Dios injusticia? ... mas, ¿quién eres tú, ¡oh hombre! para reconvenir a Dios? ¿Pues qué, no tiene facultad el alfarero, para hacer de la misma masa un vaso para usos honrosos, y otro para usos viles?



nes de Dios todopoderoso que de la rectitud de las nuestras.

Bossuet ha insistido particularmente sobre este punto en sus *Meditaciones sobre el Evangelio*, II Parte, día 72º: *La predestinación de los santos.*

Que no se diga, por lo tanto: si yo estoy predestinado, haga lo que haga, seré salvado; ni tampoco: haga lo que haga seré condenado. Esto es tan falso como si un labriego dijese: si la cosecha debe producirse, que trabaje y que siembre o no siembre, se producirá. La razón está en que la predestinación, como la Providencia, se refiere no sólo al fin sino también a los medios capaces de hacernos obtener este fin.

La doctrina agustiniana y tomista, lejos de desviar de las buenas obras, como la doctrina protestante, nos lleva a trabajar y luchar para merecer la vida eterna, abandonándonos por sobre todo en Dios, que es el único que puede hacernos perseverar hasta el fin, como dice el Concilio de Trento.

Habría de parte de Dios acepción de personas y, por ende, injusticia, si, dando a uno más socorros que a otro, rehusase a éste lo que le es debido. Pero no sucede así; la gracia es un don gratuito, y Dios concede la gracia suficiente a todos los que tienen que observar sus preceptos; si la resisten, merecen entonces ser privados del socorro eficaz que virtualmente les era ofrecido en el precedente. Así, como decía San Agustín, si la gracia eficaz es dispensada a éste, lo es por misericordia; si es rehusada a aquél, lo es por justicia (II$^{a}$-II$^{ae}$, q. II, a. 5, ad I$^{um}$).

Queda el misterio impenetrable de la íntima conciliación de los dos principios que aclaran todos estos problemas: por una parte, el principio de predilección "nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios"; por otra, "Dios no manda jamás lo imposible, quiere hacer posible a todos el cumplimiento de sus preceptos".

¿Cómo se concilian íntimamente estos dos grandes principios? Ninguna inteligencia humana o angélica podría saberlo por sus propias fuerzas; sería necesario haber recibido

la luz de la gloria y ver cómo la infinita justicia, la infinita misericordia y la soberana libertad se indentifican realmente, sin destruirse, en la eminencia de la Deidad o vida íntima de Dios.

Después de esta exposición de las diferentes concepciones teológicas y de sus dificultades, se comprenderá mejor la clasificación y la comparación que de ellas hemos dado al comienzo de esta obra, I Parte, capítulo IV. Nos falta reunir los resultados de estas búsquedas, a la luz de la revelación y de las definiciones de la Iglesia.

# SINTESIS

*A manera de síntesis, reuniremos aquí las nociones, los principios y las principales conclusiones relativas a la predestinación.*

*Los formularemos siguiendo la terminología de Santo Tomás,* Iª, q. XXIII, *y considerando como él:*

*1º, la definición de la predestinación;*
*2º, su causa;*
*3º, su certeza.*

*Para la reprobación, también seguiremos su ejemplo. Con gran sentido no la trata en una "cuestión" distinta, como a menudo se ha hecho después de él, sino en la cuestión misma de la predestinación; se destruiría, en efecto, la armonía de un cuadro y el cuadro mismo si se quisiera separar lo blanco y lo negro, las luces y las sombras.*

CAPÍTULO I

# ¿CÓMO DEFINIR LA PREDESTINACIÓN?

Destinar significa ordenar una cosa o una persona a algo determinado; en este sentido, se dice que tal objeto está destinado al servicio del altar y que los soldados que van a ser sacrificados por la salvación de un ejército están destinados a la muerte.

En este sentido el Tercer Concilio de Valence (855), en su canon 3º, ha podido hablar de la predestinación de los impíos a la muerte, *fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, et prædestinationem impiorum ad mortem* (1), añadiendo en seguida: *Deum in malis vero ipsorum malitiam præscivisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Poenam sane malum meritum eorum sequentem ... præscivisse et prædestinasse* (Denzinger, n. 322) (2). Es decir, Dios ha decidido eternamente el infligir a los impíos la pena de la condenación por sus pecados, de los que no es causa en modo alguno.

Pero la Escritura, los Padres y los teólogos entienden, generalmente, por predestinación, *la preordinación divina de los elegidos a la gloria y a los medios por los cuales ellos la obtendrán infaliblemente*.

(1) Como de fe confesamos la predestinación de los elegidos a la vida, y la predestinación de los impíos a la muerte.

(2) Que en los malos, Dios ha preconocido su malicia porque ésta proviene de aquéllos, no la ha predestinado porque no provienen de El. A la pena, en verdad, que ha seguido al mal mérito de ellos... preconoció y predestinó.

Así es como San Agustín ha definido la predestinación: *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Es la presciencia y la preparación de los beneficios por los cuales son ciertamente salvados todos aquellos que son salvados *(De dono pers.,* XIV).

La primera palabra de esta definición, *præscientia,* ha sido explicada un poco más arriba en el *De prædestinatione sanctorum,* c. X, escrito en la misma época: *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* Por su predestinación, Dios ha previsto lo que debía hacer para conducir infaliblemente a los elegidos al cielo.

Se trata no de una ciencia puramente especulativa anterior al decreto divino, sino de una ciencia práctica posterior a ese decreto. De donde se sigue que *la certeza* de que habla San Agustín en su definición, es una certeza no sólo de presciencia sino de causalidad: *ea præscivit quæ fuerat ipse facturus* (ha previsto lo que El mismo debía hacer).

Ya había dicho Agustín en el *De correptione et gratia,* c. XII: *Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur* (3). Y ha aplicado esta definición a la predestinación de los ángeles buenos, más ayudados que los otros, *magis adjuti (De civitate Dei,* XII, IX).

Santo Tomás definió igualmente la predestinación (Iª, q. XXIII, a. 2): *Ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens,* la ordenación divina de algunos a la salvación eterna, o sea, a la gloria. Y precisa también *(ibid.,* a. 7) que la certeza de esta preordinación es una certeza no sólo de presciencia, sino de causalidad: *Certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis* (4).

(3) Socorrió la debilidad de la voluntad humana, a fin de que la divina gracia indeclinable e insuperablemente obrara.

(4) Cierto es para Dios el número de los predestinados, no sólo por modo de conocimiento, sino también por modo de una especie de principal prefijación.



Santo Tomás desarrolla este punto en el *De veritate,* q. VI, a. 3.

Se sigue de ello que la predestinación, como *ordenación* eficaz de los medios de salvación con relación al fin, es *un acto de la inteligencia, que presupone un acto de voluntad.* Es, según Santo Tomás y los tomistas, un *imperium,* que supone la dilección y la elección divinas *(cf.* Iª, q. XXIII, a. 4; y *De veritate,* q. VI, a. 1).

Dios, en efecto, ordena para Pedro más bien que para Judas los medios eficaces de salvación, porque quiere eficazmente salvarlo, porque lo ama con un amor de predilección y lo ha escogido.

Dice expresamente Santo Tomás: *Prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem et electio dilectionem. Cujus ratio est: quia prædestinatio est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ... Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis, voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum, et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso: nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti* (Iª, q. XIII, a. 4) (5).

(5) La predestinación, según razón, presupone la elección y ésta la dilección. La razón de ello es: que la predestinación es parte de la Providencia. Ahora bien, la Providencia, como la prudencia, es la

Este texto, uno de los más importantes de Santo Tomás, muestra tres cosas sobre todo:

1ª Una predestinación a la gracia solamente no tendría de la verdadera predestinación sino el nombre, porque es común a los elegidos y a muchos réprobos que han sido justificados y luego se han alejado de Dios para siempre.

2ª Hablar de una predestinación a la gracia que no presuponga la predestinación a la gloria, es olvidar que Dios no quiere los medios sino para el fin, aunque no haya en El dos actos sucesivos: uno relativo al fin, otro a los medios.

3ª Si en nosotros la dilección sigue a la elección, en el sentido de que queremos a los que hemos elegido por la amabilidad que no hemos causado sino encontrado en ellos, *en Dios, por el contrario, la elección,* anterior a la predestinación, *sigue a la dilección,* porque su *amor creador y conservador,* lejos de suponer en nosotros la amabilidad, la pone en nosotros, cuando nos concede y nos conserva sus dones naturales y sobrenaturales. Es la más alta aplicación del principio de predilección: "Como el amor creador de Dios es la fuente de todo bien, nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios" (Iª, q. XX, a. 3).

razón preceptiva —existente en el intelecto— de la ordenación de algunos a un fin, como ya se dijo más arriba. En efecto, nada es ordenado a un fin sin la preexistente voluntad de ese fin. De donde, la predestinación de algunos a la vida eterna presupone, según razón, que Dios ha querido su salvación, a lo cual concierne la elección y la dilección. La dilección en verdad en cuanto (Dios) les quiere este bien de la salvación eterna... La elección, en cambio, en cuanto les quiere este bien con preferencia a otros puesto que reprueba a algunos, como más arriba se ha dicho.

Ahora bien, la elección y la dilección de diverso modo se ordenan en nosotros y en Dios, por aquello de que, en nosotros, amando, la voluntad no causa el bien, sino que en razón del bien preexistente somos incitados a amar y así elegimos alguien a quien amemos; de este modo, en nosotros, la elección precede a la dilección; *en Dios,* en cambio, es a la inversa: pues su voluntad por la cual quiere el bien para alguno, amando es causa de que ese bien se tenga de El antes que otros. En esta forma se pone de manifiesto que la dilección se presupone a la elección, según razón, y la elección a la predestinación. De donde, todos los predestinados son elegidos y amados.



Por ello, en la Escritura y en los Padres, los *predestinados* son a menudo llamados los *elegidos, electi et dilecti* (*Mat.,* XX, 16; XXII, 14; XXIV, 22; *Marc.,* XIII, 20, 22; *Rom.,* VIII, 33; *Col.,* III, 12; *II Tim.,* II, 10), o también: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi* (*Mat.,* XXV, 34) (6).

Síguese, finalmente, de la definición de la predestinación, como dice Santo Tomás, que es "por su objeto una parte de la Providencia" (Iª, q. XXIII, a. 1). En efecto, la Providencia se relaciona con los tres órdenes de la naturaleza, de la gracia y de la unión hipostática, ordenados los tres al mismo fin supremo: la manifestación de la bondad de Dios. Pero, en tanto la providencia general no logra siempre ciertos fines particulares, que no siempre son queridos con voluntad eficaz, sino sólo con voluntad antecedente e ineficaz, la predestinación lleva siempre e infaliblemente a los elegidos a la vida eterna, que Dios quiere eficazmente para ellos.

### La predestinación así concebida, ¿es aquella de la cual habla la Escritura?

Esta predestinación, por la cual dirige Dios infaliblemente a algunos más bien que a otros a la vida eterna, está afirmada por la relevación, pese a todo lo que hayan dicho los pelagianos o semipelagianos.

Nuestro Señor Jesucristo dice a los que murmuran con motivo de lo que anuncia: *Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me, traxerit eum; et ego ressuscitabo eum in novissimo die* (*Juan,* VI, 44) (7).

En varias oportunidades habla de los elegidos (*Mat.,* XX, 16; XXII, 14; XXIV, 22; *Marc.,* XIII, 20, 22) (8),

(6) Venid *benditos* de mi Padre a poseer el reino que os está preparado desde la constitución del mundo.

(7) Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no le atrae; y a tal le resucitaré Yo en el último día.

(8) *Mat.,* XX, 16: ... "Muchos, empero, son los llamados; más, pocos los *elegidos.*" XXII, 14: "Tan cierto es que muchos son los llamados y pocos los *escogidos.*" XXIV, 22: "Y a no acortarse aquellos días, ninguno se salvaría, mas, abreviarse han por amor de los *esco-*

dice que nadie podrá arrebatarlos de la mano de su Padre: *Oves meæ vocem meam audiunt ... Et Ego vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus, quod dedit mihi, majus omnibus est; et nemo potest rapere de manu Patris mei* (*Juan*, X, 27-29) ([9]). Esto muestra no sólo que Dios conoce por adelantado a los elegidos, sino que los ha *amado, escogido* a ellos más bien que a otros, y que los *guarda infaliblemente* en su mano, es decir, por su omnipotencia.

Es lo que San Pablo precisa al decir (*Rom.*, VIII, 28): *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præscivit, et prædestinavit ... Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit* ([10]). Estos son los efectos infalibles de la predestinación eterna.

Notemos a raíz del *quos præscivit* (a los que preconoció), contenido en el texto que acabamos de citar, que *no se dice: quorum merita saltem conditionalia præscivit* ([11]), y que esta expresión *quos præscivit*, "aquellos que El ha conocido por adelantado con una mirada de benevolencia", se aplica tanto a los niños que morirán en seguida de

*gidos.*" Marc., XIII, 20: "Y si el Señor no hubiese abreviado aquellos días, no se salvaría hombre alguno, mas en gracia de los *escogidos*, que El se elige, los ha abreviado." XIII, 22: "Porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas, los cuales harán (alarde de) milagros y prodigios para seducir, si pudiese ser, a los mismos *escogidos*."

([9]) *Juan*, c. X, 27: Mis ovejas oyen mi voz; y yo las conozco, y ellas me siguen. 28: Y Yo les doy la vida eterna; y no se perderán jamás, y ninguno las arrebatará de mis manos. 29: Pues lo que mi Padre me ha dado, todo lo sobrepuja; y nadie puede arrebatarlo de manos de mi Padre. 30: Mi Padre y Yo somos una misma cosa.

([10]) Sabemos también nosotros que todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios, de aquellos, digo, que El ha llamado según su decreto para ser santos... Pues a los que El tiene previstos, también los predestinó... y a éstos que ha predestinado, también los ha llamado; y a quienes ha llamado, también los ha justificado; también los ha glorificado.

([11]) De los cuales preconoció los méritos, al menos condicionales.



su bautismo, sin poder tener mérito, como a los adultos.

San Agustín dirá: *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus* (*De dono pers.*, XVIII, 47, y *De præd. sanct.*, X, 19) ([12]).

Santo Tomás entenderá: "A aquellos que El ha previsto con benevolencia, a ésos los ha escogido y predestinado", y verá en estos actos la normal consecuencia: último juicio práctico, elección e *imperium* seguido de la ejecución: vocación, justificación, glorificación (Iª, q. XXIII, a. 1 y 4). Estos actos, en el pensamiento de San Pablo, suponen una intención divina, expresada en el mismo lugar (*Rom.*, VIII, 29): "A aquellos que El ha previsto con mirada de benevolencia, El los ha predestinado a ser conforme a la imagen de su Hijo, a fin de que su Hijo sea el primogénito de un gran número de hermanos."

Tal es la intención divina que inspira todos estos actos, únese ella a la de la gloria de Dios, manifestación de su bondad, como está dicho (*Rom.*, IX, 23): "Dios ha querido hacer conocer las riquezas de su gloria respecto de los vasos de misericordia, que de antemano ha preparado para la gloria" (ver *Efes.*, I, 12) ([13]). No menos ha notado San Pablo la elección: *Elegit nos (Deus) in ipso (Christo) ante mundi constitutionem, ut essemus sancti* (*Efes.*, I, 4) ([14]). Ha insistido sobre el carácter soberanamente libre de esta elección (*Efes.*, I, 11): "En Cristo hemos sido elegidos, habiendo sido predestinados según la resolución de Aquel que opera todas las cosas según el consejo de su voluntad, para que sirvamos a la alabanza de su gloria."

Así, San Agustín puede escribir contra los semipelagianos en el *De dono perseverantiæ* (c. XIX): *Neminem contra istam prædestinationem, quam secundum scripturas*

([12]) En verdad, Dios por la predestinación preconoció aquellas cosas que habría de hacer.

([13]) *Efesios*, I, 12: "para que seamos la gloria de las alabanzas de Cristo, nosotros que hemos sido los primeros en esperar en El".

([14]) Nos eligió (Dios) en el mismo (Cristo) antes de la constitución del mundo, a fin de que fuésemos santos.

*sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse* (15).

Es además evidente que Dios nada hace en el tiempo sin haberlo preordinado desde toda la eternidad, pues, de otro modo, comenzaría a querer alguna cosa en el tiempo, o algo sucedería fortuitamente fuera de toda intención o permisión divina, lo que es absurdo. Ahora bien, es Dios quien, en el tiempo, conduce a ciertos (hombres) a la beatitud eterna que sobrepuja las fuerzas de toda naturaleza creada. Luego ha preordinado El, desde toda la eternidad, conducirlos allí, y esto es la predestinación. Por lo tanto, su existencia es absolutamente indubitable.

Aun más, sin la predestinación, nadie llegaría a la bienaventuranza eterna, porque todo bien proviene de Dios, sobre todo la salvación y beatitud eterna, que es de orden sobrenatural y absolutamente inaccesible para las fuerzas de toda naturaleza creada y creable.

Los semipelagianos han objetado: si hay una predestinación infalible, yo estoy predestinado o no. Si lo estoy, haga lo que haga seré infaliblemente salvado; si no lo estoy, haga lo que haga seré infaliblemente condenado. Por lo tanto, puedo hacer lo que me plazca.

San Agustín respondió a los semipelagianos, ante todo: si este razonamiento tuviese algún valor, impediría admitir, no sólo la existencia de la predestinación, sino también la de la *presciencia,* admitida, sin embargo, por los pelagianos *(De dono pers.,* XV).

Los tomistas, igualmente, respondieron a una objeción muy parecida que les fué hecha por los molinistas.

Varios santos han añadido: si este dilema semipelagiano tuviera fundamento, los demonios por el vigor natural de su inteligencia percibirían la verdad mejor aún que nosotros y no se tomarían ya la pena de tentarnos.

Asimismo, ha habido santos que han respondido al demonio, retorciéndole este sofisma por medio del cual los ha querido arrojar en la desesperación: "Si no estoy predestinado, aun sin tus esfuerzos para perderme, me perderé; y si lo estoy, hagas lo que hagas, seré salvado."

(15) Nadie contra esta predestinación, que defendemos según las Santas Escrituras, hubiere podido disputar a no ser errando.



La respuesta definitiva a esta objeción está dada por Santo Tomás: la Providencia, de la cual la predestinación es una parte, no suprime las causas segundas y ella recae no sólo sobre el efecto final, sino también sobre los medios o las causas segundas que lo deben producir. Por lo tanto, Dios no predestina a los adultos al fin, es decir a la gloria, sin predestinarlos a los medios, es decir, a las buenas obras de salvación y meritorias por las cuales este fin puede ser obtenido por ellos (Iª, q. XXIII, a. 8).

El sofisma semipelagiano es tan falso como el del agricultor que dijese: Si Dios ha previsto que el próximo verano tendré trigo, que siembre o no, lo tendré. "No neguemos lo que es clarísimo, dice San Agustín, porque no comprendamos lo que está oculto" *(De dono pers.,* XIV).

En realidad, según la Providencia, que se extiende sobre el fin y sobre los medios, sin violentar la libertad, como el trigo no se obtiene sino por la semilla, los adultos no obtienen la vida eterna sino por las buenas obras. En este sentido está dicho *(II Pedro,* I, 10): "Aplicaos por vuestras buenas obras a afirmar vuestra vocación y vuestra elección."

Aunque la elección sea eterna en Dios, en el tiempo, o sea en el orden de ejecución, se afirma en nosotros por nuestras buenas obras. Es necesario no esfumar las perspectivas del tiempo y de la eternidad. Por la predestinación eterna, la gracia es dada a los elegidos, dice San Agustín, no para que se duerman en la negligencia sino, precisamente, para que trabajen en su salvación, *datur ut agant, non ut ipsi nihil agant* (16).

Tales son las principales consecuencias de la definición y de la existencia de la predestinación.

### Cómo definir la reprobación

El término reprobación empléase comúnmente con relación al error que rechazamos por un juicio de la inteligen-

(16) Es dada a fin de que obren, no para que nada obren.

cia, y con relación al desorden moral que rechazamos no sólo por la inteligencia sino también por la aversión de la voluntad.

En este sentido la Escritura habla de aquellos a quienes Dios ha reprobado desde toda la eternidad. Así escribe San Pablo *(I Cor.*, IX, 27): *Castigo corpus meum ... ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (17). La Escritura emplea, también, términos equivalentes, *maledictio (Mat.*, XXV, 41); *vasorum iræ et contumeliæ (Rom.*, IX, 22); *filii gehennæ (Mat.*, XXIII, 33); *filii perditionis (Juan*, XVII-12) (18). Por lo tanto el hecho de que algunos son reprobados es cierto, con certeza de fe.

Santo Tomás lo explica haciendo notar que pertenece a la Providencia universal el permitir para el bien general del universo la flaqueza o deficiencia de ciertas creaturas defectibles, llamada, en otros términos, el mal físico y el mal moral. Así es como la Providencia permite la muerte de la gacela para la vida del león, y el crimen de los perseguidores para la paciencia heroica de los mártires.

Ahora bien, las creaturas intelectuales, defectibles por naturaleza, están ordenadas a la vida eterna por la divina Providencia. Corresponde, pues, a ésta el *permitir*, para un bien superior, que algunos se malogren y no alcancen ese fin. Es la reprobación negativa, muy distinta de la reprobación positiva, que inflige la pena de la condenación para el pecado de impenitencia final (Iª, q. XXIII, a. 3). Por otra parte, nada sucede que Dios no lo haya querido, si se trata de un bien, o que no lo haya permitido, si es un mal.

Mas, según la revelación, algunos se pierden por su culpa y son eternamente castigados *(cf. Mat.*, XXV, 41). Por consiguiente, no sucedería si Dios desde toda la eternidad no hubiera permitido su falta, de la cual no es causa en modo alguno, y si El no hubiera decidido castigarlos a causa de ella.

(17) Castigo mi cuerpo ... no sea que habiendo predicado a los otros, venga yo a ser reprobado.

(18) "Maldición"; vasos "de ira y de contumelia"; "hijos de la gehena"; "hijo de la perdición".



## La reprobación ¿es una simple negación de la predestinación?

Ella incluye, además, la divina permisión del pecado de impenitencia final (es la reprobación negativa) y la voluntad divina de infligir por esta falta la pena de la condenación (es la reprobación positiva).

Si la reprobación fuera la simple negación de la predestinación, no sería un *acto* de la Providencia, y la pena de la condenación no sería infligida por Dios. Así, dice Santo Tomás: "Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita reprobatio includit *voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis pœnam pro culpa*" (Iª, q. XXIII, a. 3) (19).

Después de haber definido la predestinación y la reprobación es necesario buscar cuál es su motivo.

(19) Así como la predestinación incluye la voluntad de conferir la gracia y la gloria; así la reprobación incluye la *voluntad de permitir que alguien caiga en culpa* e inferir la pena de la condenación a causa de la culpa.

## CAPÍTULO II

# LA CAUSA DE LA PREDESTINACIÓN

¿Cuál es la causa de la predestinación y de la elección divina, por la cual Dios ha escogido a éstos más bien que a aquéllos para conducirlos a la vida eterna?

En el Antiguo Testamento recuérdase la libertad de la elección divina: Set elegido y no Caín; después Noé; Sem con preferencia a sus dos hermanos; Abraham; Isaac con preferencia a Ismael, y finalmente, Jacob-Israel. ¿Qué sucede con referencia a cada uno de los elegidos?

Hemos visto por las definiciones de la Iglesia en los concilios de Cartago (418) y de Orange (529), contra los pelagianos y semipelagianos, que esta causa no puede ser la previsión divina de las buenas obras naturales de algunos, ni la de un comienzo natural de buena voluntad salutífera *(initium salutis)*, ni la de la perseverancia en el bien hasta la muerte, *sin gracia especial* (Denzinger, n. 183).

Según las mismas definiciones del Concilio de Orange (Denzinger, n. 183) y las del Concilio de Trento *(ibid.*, 806, 826, 832) relativas a la gracia especial de la perseverancia final, también es cierto que la predestinación a la gloria no puede tener por causa la previsión de méritos sobrenaturales que algunos conservarían, sin gracia especial, hasta la muerte: *Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse:* A. S. (Denzinger, n. 832; *cf.* n. 804 y 806) [1].

Santo Tomás, por otra parte, muestra que no se puede

[1] Si alguien dijere que está justificado o que puede perseverar





admitir la opinión de los que dicen: Dios ha elegido a éstos más bien que a aquéllos, porque ha previsto el buen uso que harían de la gracia (al menos en el momento de la muerte), como el rey da un hermoso corcel a un escudero porque prevé el buen uso que hará de él. Santo Tomás recalca: no se puede admitir esta opinión, pues no se puede distinguir en nuestros actos salutíferos una parte de bien que no provenga de la causa primera, fuente de todo bien; y, por lo tanto, el mismo buen uso de la gracia en los elegidos es un efecto de la predestinación; no puede, por ende, ser su causa o su motivo.

Añade Santo Tomás: "Todo lo que ordena a la salvación a tal hombre que será salvado es efecto de la predestinación"; por lo tanto, aun la *determinación libre* de sus actos salutíferos (Iª, q. XXIII, a. 5).

Esta respuesta de Santo Tomás, ¿vale contra la opinión molinista de que la predestinación a la gloria tiene por causa la previsión divina de nuestros méritos? Dejamos al lector el cuidado de juzgarlo.

Recordamos que, según el principio de predilección, la causa de la predestinación y de la elección, por la cual Dios ha escogido a éstos más bien que a aquéllos para conducirlos a la vida eterna, no es la previsión de sus méritos, sino la pura misericordia, como dicen, con San Agustín y Santo Tomás, todos los tomistas, los agustinianos, los escotistas y también Belarmino y Suárez.

El fundamento del principio de predilección no es evidente sólo en el orden natural, sino que es un principio revelado.

El Antiguo y el Nuevo Testamento nos dicen bajo las más variadas formas que, sin excepción, todo bien proviene de Dios, del amor de Dios; que nada existe sin que Dios por amor lo haya eficazmente querido; que todo lo que

en la justicia recibida sin especial auxilio de Dios, o que con este auxilio no lo puede: sea anatema.

Dios quiere eficazmente, sucede; que ningún mal físico o moral acaece y acaece aquí más bien que allí, sin que Dios lo haya permitido.

Esos son los principios más universales que dominan toda la cuestión, y que fueron recordados al comienzo del Concilio de Thuzey, en el año 860 (*Patr. lat.*, t. CXXVI, col. 123); *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit (Deus) fecit* (S. CXXXIV) (2), por ejemplo: la perseverancia final de Pedro más bien que la de Judas. NIHIL *enim in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit* (si es un bien), *aut fieri juste permitit* (si es un mal) *(ibid.)* (3).

Esta verdad fundamental se encuentra expresada en una multitud de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* (*Is.*, XXVI, 12) (4); *Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuæ* (*Est.*, XIII, 11) (5); *Domine, Rex deorum et universæ potestatis ... transfer cor illius (regis) in odium hostis nostri* (*Est.*, XIV, 13) (6); *Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem* (*Est.*, XV, 11) (7); *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocumque voluerit inclinavit illud* (*Prov.*, XXI, 1) (8); *Quasi lutum figuli in manu ipsius ... sic homo in manu illius qui se fecit* (*Eclesiástico*, XXXIII, 13, 14) (9); *Faciam ut in præceptis meis ambuletis* (*Ez.*, XXXVI, 27) (10); *Operatur in vobis Deus et velle et perficere* (*Fil.*, II, 13, etc.) (11).

(2) Hizo (Dios) en el cielo y en la tierra todo lo que quiso.

(3) NADA, en efecto, sucede en el cielo o en la tierra, a no ser lo que El mismo propicio hace (si es un bien), o lo que justamente permite suceder (si es un mal).

(4) Todas nuestras obras, ¡Oh Señor!, has obrado en nosotros.

(5) Eres el Señor de todas las cosas, y no hay quien resista a tu majestad.

(6) ¡Oh Señor! Rey de los dioses y de todas las potestades... muda su corazón (el de Asuero) en odio a nuestro enemigo.

(7) Y convirtió Dios el espíritu del rey a la mansedumbre.

(8) Como la división de las aguas así está el corazón del rey en la mano del Señor; hacia donde quisiere lo inclinará.

(9) Como el barro del alfarero en la mano del mismo ... así el hombre en la mano de su Hacedor.

(10) Haré que caminéis en mis preceptos.



Varios de estos textos y otros semejantes, son citados por el Concilio de Orange (Denzinger, n. 176-200), para mostrar que *todo bien* proviene de Dios y que *ningún bien* se realiza sin que lo haya eficazmente querido.

No sólo este fundamento del principio de predilección recordado por el Concilio de Thuzey aparece a menudo en la Escritura, sino que el mismo principio está equivalentemente formulado por San Pablo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* (*I Cor.*, IV, 7) (12). *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (*II Cor.*, III, 5) (13).

San Pablo encuentra expresado en el Exodo (XXXIII, 19) el principio de predilección: *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (*Rom.*, IX, 15) (14).

Léese en los Salmos también: *Salvum me fecit Dominus, quoniam voluit me* (*Ps.*, XVII, 20) (15). *Salus justorum a Domino* (S. XXXVI, 39) (16). *Misericordiæ Domini, quia non sumus consumpti* (*Treno*, II, 22) (17), y la salud corporal es la imagen de la eterna.

(11) Obra en vosotros Dios, el querer y el obrar.

(12) ¿Quién, en efecto, te discierne? ¿Qué tienes que no recibiste?

(13) No porque seamos suficientes por nosotros mismos para concebir algo como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia proviene de Dios.

(14) ¿Pues qué diremos a esto? ¿Por ventura hay en Dios injusticia? De ningún modo. Dice, en efecto, a Moisés: Tendré misericordia de quien tengo misericordia y usaré de misericordia de quien tendré misericordia. Así, no es obra del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia.

(15) Me salvó el Señor, porque me quiso.

(16) La salvación de los justos proviene del Señor.

(17) Es misericordia del Señor, que no somos consumidos.

Léense en Tobías (XIII, 5) estas admirables palabras que anuncian lo que explícitamente dirá la plenitud de la revelación: IPSE DEUS CASTIGAVIT NOS PROPTER INIQUITATES NOSTRAS, IPSE SALVABIT NOS PROPTER MISERICORDIAM SUAM (18).

Nuestro Señor mismo dice en igual sentido: *Confiteor tibi Pater ..., quia abscondisti hæc a sapientibus et revelasti ea parvulis. Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te* (*Mat.*, XI, 25) (19). Según este texto, los *parvuli* han recibido más luz y socorros, porque tal ha sido el beneplácito de Dios, que los ha amado más.

Dice igualmente Jesús a sus discípulos: *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum* (*Luc.*, XII, 32) (20).

Dice Nuestro Señor, de los elegidos, que nadie puede arrebatarlos de la mano de su Padre (*Juan*, X, 28 ss.), lo que significa, sin alusión a la previsión de los méritos de los elegidos, el amor especial del Padre hacia ellos y el socorro infaliblemente eficaz que les concederá para hacerles merecer hasta la muerte y para salvarlos. *Nemo ex eis periit, nisi filius perditionis* (*Juan*, XVII, 12) (21).

En fin, en las Epístolas de San Pablo se precisan las nociones de elección y de predestinación, y encontramos en ellas nuevas luces sobre el motivo de esta última: *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo; sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate; qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ* (*Efes.*, I, 3-6) (22).

(18) El mismo Dios *nos ha castigado a causa de nuestras iniquidades,* El mismo *nos salvará a causa de su misericordia.*

(19) Te glorifico, Padre... porque escondiste estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los pequeños. Así, Padre, por haber sido de tu agrado.

(20) No temáis, rebañuelo, porque ha sido del agrado de vuestro Padre el daros el reino.

(21) Ninguno de todos ellos se ha perdido, fuera del hijo de perdición.



Y más adelante: *In quo* (*Christo*) *etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (*Efes.*, I, 11) (23).

Este texto, según lo han hecho notar con los tomistas muchos teólogos, como Belarmino y Suárez, contiene tres aserciones principales:

1) Dios nos ha elegido, *elegit nos,* no porque preveía que si fuésemos colocados en tales o cuales circunstancias llegaríamos a ser santos más bien que otros igualmente ayudados, sino que nos ha elegido *para* que seamos santos, *ut essemus sancti.*

2) Dios así nos ha elegido y, por consiguiente, nos ha predestinado, *secundum propositum voluntatis suæ,* según el designio o el decreto de su voluntad, según su beneplácito, nuevamente indicado en el versículo 11 (*Efes.*, I). Esto, en el orden de intención, en el cual el fin precede a los medios.

3) *In laudem gloriæ gratiæ suæ,* para que, en el orden de ejecución, brillase no la fuerza del libre albedrío creado, sino la *gloria de su gracia divina,* según lo que está dicho (*Rom.*, IX, 16): *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (24).

En fin, en estos textos no puede tratarse sólo de la predestinación a la gracia, pues ésta es común a los elegidos

(22) Bendito el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que nos ha colmado en Cristo de toda clase de bendiciones espirituales del cielo; así como El mismo nos escogió antes de la constitución del mundo para ser santos e inmaculados en su presencia por la caridad; habiéndonos predestinado en la adopción de hijos por Jesucristo en el mismo, según el propósito de su voluntad en alabanza de la gloria de su gracia.

(23) En el cual (Cristo) también fuimos llamados (como) por suerte, predestinados según el decreto de Aquel que obra todas las cosas según el designio de su voluntad.

(24) No es (obra) del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que hace misericordia.

y a buen número de réprobos. Se trata de la verdadera predestinación que incluye el decreto de conceder, no solamente la gracia de la justificación, sino también el *don especial* de la perseverancia final, que no podemos merecer, hablando propiamente, en absoluto.

Cita el Concilio de Trento a este respecto *(Rom.*, XIV, 4): *Potens est Deus eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet et eum qui cadit restituere* (Denzinger, n. 806) ([25]).

Dicho Concilio recuerda también *(ibid.)* estas palabras *(Filip.*, II, 12): *Itaque, carissimi mei..., cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* ([26]).

En fin, casi todos los teólogos que han admitido la gratuidad absoluta de la predestinación a la salvación, han apoyado esta doctrina en los capítulos VIII, IX y XI de la Epístola a los Romanos, en los cuales San Pablo, hablando de la predestinación de los gentiles y de la reprobación de los judíos, formula principios generales, que como lo hace notar el Padre Lagrange *(Comm. sur l'Epître aux Rom.*, c. IX), que, manifiestamente se aplican a los individuos, según el principio de que "Dios obra en nosotros (en cada uno de nosotros) el querer y el ejecutar según su beneplácito" *(Filip.*, II, 13).

Dice además San Pablo *(Rom.*, XI, 23): *ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam. Quos et vocavit nos non solum ex judeis, sed etiam ex gentibus* ([27]), por donde se ve que San Pablo piensa no sólo en los pueblos, sino también en los individuos, que

([25]) Poderoso es Dios para hacer que quien esté de pie, lo esté perseverantemente, y para volver a restituir a quien cae.

([26]) Por lo cual, queridísimos míos..., trabajad con temor y temblor en la obra de vuestra salvación. Pues Dios es quien obra en vosotros por su buena voluntad, no sólo el querer, sino también el obrar.

([27]) A fin de manifestar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia que El preparó para la gloria. A los cuales llamó no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles.



vendrán a ser, según su expresión *(ibid.)*, vasos de gloria o vasos de ignominia.

Asimismo, en el capítulo VIII, versículo 30: *Quos prædestinavit, hos vocavit... justificavit... glorificavit* ([28]), se refiere a los individuos. Y hemos visto que en el versículo precedente: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui...*, el *quos præscivit* significa aquellos a quienes ha mirado de antemano con benevolencia, lo que se aplica aún a los niños muertos poco después del bautismo, sin haber tenido tiempo de merecer. El *quos præscivit* no significa, pues, *quorum merita præscivit* ([29]).

¿Cuáles son, entonces, *los principios generales* que formula aquí San Pablo respecto de la predestinación? La ha definido *propositum Dei* (VIII, 28); *propositum secundum electionem* (IX, 11); es decir, un propósito o resolución según una elección gratuita, puesto que añade (XI, 6): *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia* ([30]).

San Pablo explica allí también las propiedades y los efectos de la predestinación *(Rom.*, VIII, 28): *Omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti* ([31]). Y, a continuación, enumera los tres efectos de la predestinación: la vocación, la justificación y la glorificación, que propiamente se aplican a los individuos. Finalmente, muestra su infalible eficacia y la atribuye, no al esfuerzo de nuestra voluntad, sino a la omnipotencia de Dios: *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* (VIII, 31) ([32]).

En cuanto a la causa de la predestinación, no la ve en la presciencia de nuestros méritos, sino en una misericordia especial de Dios: *Miserebor cujus misereor et misericor-*

([28]) A los que predestinó a ésos llamó... justificó... glorificó.

([29]) De los cuales preconoció los méritos.

([30]) Si, en cambio, es por gracia ya no es por las obras; de otro modo la gracia ya no es gracia.

([31]) Todas las cosas cooperan en bien, para aquellos que según propósito han sido llamados santos.

([32]) ¿Si Dios está a favor nuestro, quién contra nosotros?

*diam præstabo cujus miserebor* (IX, 15) ([33]). De donde se sigue: *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (IX, 16) ([34]).

San Pablo prueba esta última aserción por medio de un principio irrefragable, que es una nueva forma del principio de predilección: *Quis prior dedit illi (Deo) et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* (XI, 35) ([35]). Siempre es el principio supremo el invocado, así como en la *I Cor.*, IV, 7: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* El sentido de todos estos textos de San Pablo está confirmado por la respuesta que da *(Rom.,* IX, 19); a las objeciones que se formula y que fueron renovadas más tarde, por los pelagianos y los semipelagianos: "El alfarero ¿no es, acaso, dueño de su arcilla, como para hacer de la misma masa un vaso de honor y un vaso de ignominia? Y si Dios, queriendo mostrar su cólera (justicia vindicativa) y hacer conocer su poder, ha soportado con gran paciencia vasos de cólera, dispuestos a la perdición, y si ha querido hacer conocer también las riquezas de su gloria a la vista de los vasos de misericordia que El ha preparado de antemano para la gloria (¿dónde está la injusticia?)."

San Agustín y Santo Tomás han visto en todos estos textos de San Pablo la gratuidad de la predestinación a la salvación; en otros términos, han visto el motivo de la predestinación en una misericordia especial.

A menudo ha dicho San Agustín: si Dios da la perseverancia final a éste, es por misericordia; si no la concede a aquél, es por un justo castigo de faltas, generalmente reiteradas, que han alejado al alma de Dios *(cf.* San Agustín,

([33]) Usaré de misericordia con quien tengo misericordia y tendré de misericordia con quien tendré misericordia.

([34]) Así que no es del que quiere, ni del que corre, sino (obra) de Dios que hace misericordia.

([35]) ¿Quién le dió a El (Dios) primero, para que sea retribuído? Puesto que todas las cosas son . . . de El mismo, por El mismo y en El mismo.



*De præd. sanct.*, VIII; Santo Tomás, Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um; IIª-IIªe, q. II, a. 5, ad Ium).

San Próspero ha enunciado la misma idea con estas palabras conservadas por el Concilio de Quierzy: *Quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, perentium est meritum* (Denzinger, n. 318) ([36]).

Se explica que teólogos como Tanquerey (*Synopsis theologiæ*, t. II, *De Deo uno*, Buenos Aires, Desclée, de Brouwer, 1944, p. 325) escriban así después de haber analizado lo que San Pablo dice de la predestinación: *Porro hæc omnia nihil aliud sunt nisi ipsissima thomistarum thesis; supponunt enim Deus nos eligere ad gloriam e beneplacito suo, omnia bona fluere ex hac electione, etiam merita nostra* ([37]).

A estas razones extraídas de la Sagrada Escritura, y que son el fundamento de la doctrina expuesta por Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 5) sobre la causa de la predestinación, se añade un argumento de razón teológica, indicado por el Santo Doctor: *Prædestinatio est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio* (Iª, q. XXIII, a. 4) ([38]).

([36]) Que algunos se salvan, don es del que salva; en cambio, que algunos se pierden, mérito es de los que se pierden.

([37]) Por otra parte, todas estas cosas no son sino la mismísima tesis de los tomistas; suponen, en efecto, que Dios nos elige para la gloria según su beneplácito, y que todos los bienes fluyen de esta elección, incluso nuestros méritos.

([38]) La predestinación es parte de la providencia. Ahora bien, la providencia, así como la prudencia es la razón preceptiva existente en el intelecto de ordenación de algunos hacia un fin. En efecto, *no se preceptúa algo para ser ordenado a un fin, sin la preexistente voluntad del fin.* De donde se sigue que la predestinación de algunos para la salvación eterna presupone, según razón, que Dios ha querido la salvación de ellos, a lo cual concierne la elección y la dilección.

En otros términos, cualquiera que obra sabiamente quiere el fin antes que los medios. Ahora bien, Dios obra con soberana sabiduría, y la gracia es medio con relación a la gloria o a la salvación. Por lo tanto, Dios quiere ante todo, para sus elegidos, la gloria *(dilectio et electio)* y, después, la gracia para hacerlos llegar a ella.

Se ve que Santo Tomás había expresado nítidamente esta razón teológica antes que Escoto, y en esto Belarmino y Suárez están de acuerdo con él.

Es uno de los puntos donde mejor se echa de ver que Santo Tomás, y con él los más grandes teólogos no temen ni a la lógica, ni al misterio; y es la lógica misma quien los conduce directamente a la trascendencia del misterio, objeto de la contemplación, muy por encima del razonamiento.

Así se aclara *el motivo de la predestinación* y, al mismo tiempo, el de la reprobación negativa, como lo explica Santo Tomás (Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um): "En la misma bondad divina se puede encontrar la razón de la predestinación de algunos y la de la reprobación de otros. Dícese que Dios ha hecho todo por su bondad, es decir, para manifestar su bondad en las cosas. Ahora bien, es necesario que la divina bondad, una y simple en sí misma, esté representada en las cosas bajo *formas diversas;* porque las cosas creadas no pueden alcanzar la simplicidad divina. Por ello la perfección del universo exige diversos órdenes de cosas, de las cuales unas tienen el más elevado lugar y otras el ínfimo. Y a fin de que la diversidad de los grados se mantenga, Dios *permite que se produzcan ciertos males,* sin los cuales muchos bienes superiores no podrían existir. Consideremos, pues, a todo el género humano como lo hacemos de la universalidad de las cosas.

"Entre los hombres, Dios ha querido en algunos, que predestina, hacer aparecer su bondad bajo la forma de misericordia que perdona; y, en otros, que reprueba, bajo la forma de la justicia que castiga.



"Tal es la razón por la cual Dios elige a algunos y reprueba a otros.

"Esta es la causa que asigna el Apóstol *(Rom.,* IX, 22, 23), diciendo: «Dios, queriendo mostrar su cólera (justicia) y hacer conocer su poder, ha soportado (es decir, permitido) con gran paciencia vasos de cólera, y ha querido también hacer conocer las riquezas de su gloria respecto de los vasos de misericordia que de antemano ha preparado para la gloria.»

"Y en otra parte *(II Tim.,* 11, 20) el mismo apóstol ha escrito: «En una gran casa no sólo hay vasos de oro y de plata, sino también de madera y de tierra; los unos para usos honorables, los otros para usos viles.»

"Pero, por qué elige Dios a éstos para la gloria y por qué reprueba a aquéllos, no hay de ello otra razón que la voluntad divina. Eso es lo que ha hecho decir a San Agustín *(Super Joannem,* tr. XXVI): «Por qué atrae a éste y por qué no atrae a aquél, cuídate de querer juzgar, si no quieres errar.»

"Así, en la naturaleza, se puede dar una razón para explicar cómo la materia prima, de suyo uniforme, está distribuída en parte bajo la forma de fuego, en parte bajo la de tierra creada por Dios al comienzo: y es, a fin de obtener una diversidad de especies entre las cosas naturales.

"Pero por qué *tal* parte de la materia está bajo tal forma, y *tal* bajo tal otra, de ello no hay otra razón sino la simple voluntad divina, como de la sola voluntad del arquitecto depende el que *esta* piedra esté en *tal* lugar del muro y *esta otra* en otra parte, si bien el arte de la construcción exige necesariamente que haya aquí *una* piedra y allá *otra.* Y no es de parte de Dios una injusticia el preparar así a seres no desiguales cosas desiguales; sería contra la justicia, si el efecto de la predestinación fuera conferido en nombre de un derecho, en lugar de serlo como una gracia.

*"Allí donde se da por gracia, cada uno puede dar a su agrado lo que quiere, más o menos, siempre que no rehuse a nadie lo que le es debido: esto sin menoscabo de la justicia.*

Es lo que dice el padre de familia de la parábola: «Toma lo que es tuyo y vete ... ¿Acaso no me es permitido el hacer de mi bien lo que quiero?» (*Mat.*, XX, 14, 15)." Así habla Santo Tomás en este célebre ***ad 3um***.

Aquello que a cada uno es debido, aquello que Dios no rehusa a nadie, es la gracia suficiente para la salvación, que hace realmente posible el cumplimiento de los preceptos, *Dios no manda jamás lo imposible.*

En cuanto a la gracia eficaz, sobre todo a la gracia de perseverancia final, El la concede por misericordia; pero entre los adultos son privados de ella solamente los que la rehusan por una resistencia culpable.

Los doctores de la Iglesia a menudo lo han hecho notar, comparando la muerte del buen ladrón y la de Judas, que resistió el último llamamiento.

El motivo de la predestinación, en general, es, por consiguiente, la manifestación de la bondad divina, bajo la forma de la misericordia que perdona, y el de la predestinación (en particular) de tal hombre más bien que de tal otro es el beneplácito divino.

Si así es respecto de la salvación, ¿cómo formular exactamente el motivo de la reprobación, sea positiva, sea negativa?

## CAPÍTULO III

# EL MOTIVO DE LA REPROBACIÓN

1. Ante todo, es claro que *la reprobación positiva de los ángeles y de los hombres supone la previsión de sus deméritos,* pues Dios no puede querer infligir la pena de la condenación sino por una falta.

En esto todos los católicos están de acuerdo contra Calvino.

Varios pasajes de la Escritura nos dicen que Dios no quiere la muerte del impío sino que se convierta (*Ez.*, XXXIII, 11; *II Ped.*, III, 9); y los teólogos citan a menudo estas palabras de Dios dichas por el profeta Oseas (XIII, 9): *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum* [1].

Es evidente, por otra parte, que Dios no puede querer una cosa sino en cuanto es buena; y la pena no es buena y justa sino suponiendo un pecado. En esto difiere de la recompensa que es buena en sí misma, independientemente de los méritos.

La recompensa, a título de don excelente, puede ser querida en el orden de intención antes de la previsión de los méritos, aunque en el orden de ejecución y a título de recompensa dependa de ellos. No podría decirse otro tanto de la pena, ni buscar una paralelismo absoluto entre el bien y el mal.

(1) Tu perdición, ¡oh Israel! de ti proviene; solamente en mí está tu auxilio.

2. *El motivo de la reprobación negativa,* tomado absolutamente o en general, *no es la previsión de los deméritos* de los reprobados; pues esta reprobación negativa no es más que la *permisión divina* de esos deméritos, y, por lo tanto, lógicamente precede a la previsión de ellos en lugar de seguirla; sin esta permisión, esos deméritos no sucederían en el tiempo, y no serían previstos desde toda la eternidad.

Es menester decir, según el texto de Santo Tomás que acabamos de citar (Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um), que: el motivo de la reprobación negativa es que *Dios ha querido manifestar su bondad* no sólo bajo la forma de la misericordia, *sino también bajo la de la justicia,* y que pertenece a la Providencia el permitir que ciertos seres defectibles se malogren, y que ciertos males sucedan, sin los cuales no existirían algunos bienes superiores.

Y si se pregunta por qué Dios ha elegido a éste y no a aquél, *ya vimos que según Santo Tomás no hay otra razón que la simple voluntad divina;* la cual viene a ser, por consiguiente, el motivo tanto de la predestinación individual como de la reprobación negativa individual, de *éste* más bien que de *aquél.* En otras palabras, entre aquellos que son igualmente defectibles, ¿por qué la caída de éste es permitida (por Dios) más bien que la caída de aquel otro? No hay otra razón que la voluntad divina. En cierto sentido todos los teólogos católicos lo admiten, pues todos deben decir, por lo menos, que Dios hubiera podido preservar a los que se pierden, y hubiera podido permitir la caída de los que se salvan.

La principal dificultad que aquí se presenta es la siguiente:

Querer manifestar el esplendor de la justicia vindicativa antes de haber previsto la falta, es querer la pena antes de la falta, lo que es injusto.

*Ahora bien,* así sucedería de acuerdo con la explicación precedente;

*luego* ella es inadmisible.



Responden los tomistas negando la mayor que confunde la justicia infinita con la pena que ha de manifestarla. En efecto, Dios no quiere permitir la falta *por amor al castigo;* esto repugnaría a la justicia. Quiere permitir la falta y, después, infligir la pena a causa de la falta, *para manifestar su justicia infinita* y el derecho del soberano bien a ser amado por sobre todo.

De tal modo, *la pena* no es sino un *medio* finito de manifestar la justicia infinita, y un medio que no es un *fin intermediario* querido antes de la permisión de la falta, pues no es bueno ni justo castigar sino por una falta. Por lo tanto, certísimamente Dios quiere permitir el pecado, no por amor al castigo finito, sino por amor a su justicia infinita, o por amor a su soberana bondad, que tiene *derecho* a ser amada por sobre todo.

En fin, cuando Dios quiere manifestar su justicia vindicativa, esto presupone, ciertamente, la *posibilidad* del pecado, pero no todavía su permisión divina, ni su previsión.

Es cosa completamente distinta, cuando El quiere infligir la pena de la condenación.

Se insiste en que "Dios no abandona a los justos antes de haber sido abandonado por ellos" (Denzinger, n. 804), como dice el Concilio de Trento. Ahora bien, no sería así si quisiera permitir la caída o el pecado antes de la previsión del pecado. A esto es necesario responder que:

1º, ese texto del Concilio de Trento está tomado de San Agustín (*De nat. et grat.*, XXVI, 29), quien, sin embargo, admite que la reprobación negativa o permisión del pecado es lógicamente anterior a la previsión de éste;

2º, ese texto habla no de todos los hombres, sino de los justos, y significa que Dios no los priva de la gracia habitual o santificante sino por un pecado mortal;

3º, significa también, de modo más general, que nadie es privado de una gracia eficaz necesaria para la salvación, sino por su falta, pues Dios no manda jamás lo imposible;

4º, ahora bien, esta falta, por la cual Dios rehusa la gra-

cia eficaz, no se produciría sin una *permisión divina*, la cual, ciertamente, no es su causa, pero es su condición *sine qua non*.

Es necesario, pues, distinguir la *simple permisión divina* del pecado (manifiestamente anterior al pecado permitido) del *rehusamiento divino de la gracia eficaz* a causa de ese pecado; ese rehusamiento es una pena que presupone la falta, en tanto que la falta presupone la permisión divina.

La permisión divina del pecado, que es buena *ratione finis (propter majus bonum)* (2), importa ciertamente la *no-conservación* de la voluntad creada en el bien *hic et nunc* (3). Esta no-conservación, no siendo cosa real, no es un bien; pero tampoco es un mal, puesto que no es la privación de un bien debido, solamente es *la negación* de un bien que no es debido.

Dios, indudablemente, *débese a sí mismo el conservar en la existencia a una voluntad espiritual creada*, pero no se debe a sí mismo el conservar *en el bien* a esa voluntad la cual, por su naturaleza, es defectible; si a ello estuviera obligado, el pecado no sucedería nunca y la impecabilidad en *María* no sería un privilegio.

La no-conservación de nuestra voluntad en el bien no es un mal, ni mal de pecado ni mal de pena, *es un no-bien*, como la *nesciencia* no es ignorancia, es una negación, no una privación. Por el contrario, la *sustración divina* de la gracia eficaz es una pena y una pena que supone una falta, al menos inicial.

Se puede aún decir con Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. LXXIX, a. 3) que, después de un primer pecado, la permisión divina de un segundo y de un tercer pecado es ya una pena del primero; pero no podría decirse otro tanto de la permisión divina del primer pecado, a la que no puede aplicarse el texto del Concilio de Trento que acabamos de citar.

Cierto es que la permisión divina del primer pecado no es posterior a su previsión, puesto que Dios no puede prever una falta sino en tanto cuanto la permite, y sin esta permisión nunca sucedería.

(2) En razón de fin (para un bien mayor).
(3) Aquí y ahora.



Se puede hacer una última instancia y decir: se concibe todavía la permisión divina de un pecado cualquiera, sobre todo en la vida de los elegidos, pues ese pecado no es permitido sino para un mayor bien que personalmente les concierne para conducirlos a una humildad más verdadera, pero *¿cómo concebir la permisión divina del pecado de impenitencia final?*

Debe responderse que el pecado de impenitencia final no es generalmente permitido por Dios sino como castigo de muchas otras faltas y como castigo de una última resistencia al último llamamiento.

*Cf.* Santo Tomás (Iª-IIªᵉ, q. LXXIX, a. 3): *Causa subtractionis gratiæ est non solum ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit* (4).

Hay aquí, ciertamente, un grandísimo misterio, el más oscuro de todos los que nos ocupan, pues los misterios de iniquidad son oscuros *en sí*, en tanto que los misterios de gracia, soberanamente luminosos en sí mismos, no son oscuros sino para nosotros.

Hay algo impenetrable: Dios permite la impenitencia final de algunos, por ejemplo, del mal ladrón más bien que del otro, en castigo de faltas graves anteriores, y para un bien mayor, que incluye la manifestación del esplendor de la infinita justicia.

Es la más oscura de las proposiciones que hemos formulado, necesario es convenir en ello; pero, para demostrar que un creyente no puede negarla, es menester considerar directamente la proposición contradictoria, y veremos que ninguna inteligencia puede llegar a probarla.

Nadie, en efecto, puede establecer la verdad de esta aser-

(4) La causa de la sustracción de la gracia es no sólo aquel que pone obstáculo a la gracia, sino también Dios quien, por su juicio, no aporta la gracia.

ción: Dios no puede permitir la impenitencia final de un pecador, del mal ladrón, por ejemplo, en castigo de sus faltas precedentes y para manifestar su infinita justicia. Esta aseveración no podría ser demostrada.

Además, negar la posibilidad de la permisión divina del pecado, sería negar la posibilidad del pecado: *contra factum non valet ratio* (5).

Sobre el esplendor de la justicia ver lo que dice Santo Tomás (Iª, q. CXIII, a. 7): *Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt* (6). Responde negativamente. *Quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ: nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur* (7).

El autor de la *Imitación* (l. I, c. XXIV, n. 4), manifiesta este esplendor de la justicia, diciendo: *Esto modo sollicitus et dolens pro peccatis tuis, ut in die judicii securus sis cum beatis . . . Tunc stabit ad judicandum, qui modo se subjicit humiliter judiciis hominum. Tunc magnam fiduciam habebit pauper et humilis, et pavebit undique superbus* (8).

Se ha preguntado si el pecado original es motivo suficiente de reprobación. Parece cierto que no, si se trata de los réprobos a los cuales el pecado original ha sido borrado, aunque subsistan en ellos consecuencias de ese pecado, como la concupiscencia que inclina al mal.

Pero no es lo mismo tratándose de los niños muertos sin bautismo antes de la edad del uso de la razón; a causa de la

(5) Contra el hecho no vale razón.

(6) Si los ángeles se duelen de los males de aquellos a quienes custodian.

(7) Porque su voluntad adhiere totalmente al orden de la justicia divina: nada, por otra parte, sucede en el mundo, a no ser lo que por divina justicia se hace, o es permitido.

(8) Está, pues, ahora lleno de aprehensión y de dolor por tus pecados, a fin de que en el día del juicio estés seguro con los bienaventurados . . . Entonces estará de pie para juzgar quien humildemente se sometió a los juicios de los hombres. Entonces gran confianza tendrá el pobre y el humilde, y por todas partes se aterrorizará el soberbio.



falta original son privados de la visión beatífica sin tener, con todo, que soportar la pena de sentido (*cf.* Denzinger, 410, 1526).

Se cuentan entre los efectos de la reprobación:

1º, la permisión de los pecados que no serán perdonados;
2º, el rehusamiento divino de la gracia;
3º, la obcecación;
4º, el endurecimiento; y, en fin,
5º, la pena de la condenación.

El pecado mismo no es el efecto de la reprobación, porque Dios no es, de modo alguno, causa del pecado, ni directa, ni indirectamente por insuficiencia de auxilio; esta insuficiencia de auxilio sería una negligencia divina, es decir, un absurdo.

En cuanto a la defección moral permitida por Dios, contribuye a manifestar, por contraste, el precio y la fuerza de la gracia divina que da la fidelidad.

Dice San Pablo en este sentido (*Rom.*, IX, 22): *Deus . . . sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam* y (*Efes.*, I, 6): *Prædestinavit nos . . . secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ* (9).

Después de la cuestión relativa al motivo de la predestinación y al de la reprobación, falta por ver la cuestión de su certeza.

(9) Dios . . . sufre con mucha paciencia a los vasos de ira, dispuestos para la perdición, a fin de manifestar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia, que preparó para la gloria; y (*Efes.*): Nos predestinó . . . según el propósito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia.

## CAPÍTULO IV

# SOBRE LA CERTEZA DE LA PREDESTINACIÓN

Esta cuestión puede tomarse en dos sentidos: I. ¿Es cierta la predestinación, en el sentido de que su efecto se produce infaliblemente? — II. ¿Se puede tener, sobre la tierra, certeza de estar predestinado?

### I. La infalibilidad de la predestinación

La predestinación es absolutamente cierta en cuanto a que infaliblemente se producen sus efectos: vocación, justificación, glorificación.

La revelación lo afirma por boca de Nuestro Señor, en los textos (*Juan*, VI, 39, y X, 28), citados anteriormente: "La voluntad de Aquel que me ha enviado, es que no pierda ninguno de aquellos que El me ha dado. Mis ovejas oyen mi voz . . . , jamás perecerán, nadie puede arrebatarlas de mi mano . . ."

Esta certeza infalible de la predestinación está indicada en la definición que de ella nos ha dado San Agustín: *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur* (1).

Esta infalibilidad ha sido afirmada, repetidas veces, por los concilios (*cf.* Denzinger, n. 300, 316, 321, 1784). Pero se ha preguntado si esta certeza de la predestinación es sólo una *certeza de presciencia* o también *certeza de causalidad.* Cierto es que la certeza de la previsión del pecado es sola-

(1) La presciencia y preparación de los beneficios por los cuales *certísimamente* son salvados todos los que se salvan.





mente certeza de presciencia y no de causalidad, pues Dios no puede ser causa del pecado, ni directa ni indirectamente, y, así, se distingue a los *prescitos* de los *predestinados.*

El Concilio de Valencia del año 855 dice: *In malis ipsorum malitiam (Deum) præscivisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est* (Denzinger, n. 322) (2).

*En cuanto a la predestinación*, ¿cuál es su certeza frente a la determinación libre de los actos salutíferos de los elegidos?

Si se estima que Dios no produce en nosotros y con nosotros esta determinación y su modo libre, se verá en ella sólo una certeza de presciencia. Si, por el contrario, se piensa que Dios produce infaliblemente, *fortiter et suaviter*, esa determinación salutífera y su modo libre, se verá en ella una *certeza*, no sólo de presciencia, sino también *de causalidad.* ¿No está, acaso, expresada por las palabras de Nuestro Señor: *Non rapiet eas quisquam de manu mea?* (3). También está afirmada en la definición agustiniana que acabamos de recordar.

San Agustín ha afirmado netamente estas dos certezas reunidas: *Horum (electorum) si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus (De corrept. et gratia*, VII) (4).

Más netamente aún habla luego Santo Tomás: *Cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est* (q. XIX, a. 3 y 8) *quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicen-*

(2) En los malos Dios ha preconocido su malicia porque proviene de ellos, no la ha predestinado, porque de El no proviene.

(3) Ninguno las arrebatará de mis manos (a mis ovejas) (*Juan*, X, 28).

(4) Si alguno de ellos (los elegidos) perece, engáñase Dios; pero ninguno perece, porque Dios no se engaña. Si alguno de ellos perece, Dios es vencido por el vicio humano, mas ninguno perece, porque por cosa alguna es vencido Dios.

*dum est de prædestinatione* (Iª, q. XXIII, a. 6, ad 3um) (5).

La predestinación incluye la voluntad consecuente o eficaz de la salvación de los elegidos, y Santo Tomás muestra (Iª, q. XIX, a. 6, ad Ium) que *quidquid Deus simpliciter vult fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat* (6).

En *De veritate* (q. VI, a. 3) Santo Tomás es todavía más explícito: *Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiae, ut si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit quod non deficiet a salute. Sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis (causæ ad effectum), sed tantum ex parte præscientiæ eventus; et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinatis, quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ ipse ordo prædestinationis (ad effectum) habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium* (7).

Es el comentario a estas palabras de Jesús: "*La voluntad*

(5) Como la predestinación incluye la divina voluntad, como se dijo anteriormente (q. XIX, a. 3 y 8) el que Dios quiera algo creado es necesario *ex suppositione* (por suposición), *a causa de la inmutabilidad* de la divina voluntad, pero no *absolute* (absolutamente); así debe decirse de la predestinación.

(6) Todo lo que Dios quiere *simpliciter* (simplemente) se hace, aunque lo que *antecedentemente* quiere, no se haga.

(7) No puede decirse que la predestinación no añade otra cosa a la certeza de la providencia que la certeza de presciencia, como si se dijese que Dios ordena al predestinado a la salvación, como a otro cualquiera, pero sabiendo del predestinado que no se condenará. En efecto, diciendo así, no se dirá que el predestinado difiere del no predestinado en razón del orden (de la causa al efecto) sino en razón de la presciencia del evento; y así la presciencia sería causa de la predestinación y ésta no provendría de la elección del predestinante, lo que está en contra de la autoridad de la Escritura y de lo que han dicho los santos. De donde, aun más que la certeza de presciencia el mismo orden de la predestinación (causa a efecto) tiene certeza infalible; ni tampoco la causa próxima de la salvación se ordena a ella necesariamente, sino contingentemente, es decir (se ordena) al libre albedrío.



*de mi Padre que me ha enviado, es que Yo no pierda ninguno de los que me ha dado*" (*Juan*, VI, 39).

Pero como la causalidad divina, lejos de suprimir las causas segundas, las aplica a obrar, las oraciones de los santos ayudan a los elegidos en su marcha hacia la eternidad, y nuestras buenas obras nos merecen la vida eterna, y la obtendremos de hecho, si no perdemos nuestros méritos y morimos en estado de gracia. En este sentido, se dice: "Asegurad por vuestras buenas obras vuestra vocación y vuestra elección" (*II Pedro*, I, 10) (*Cf.* Santo Tomás, Iª, q. XXIII, a. 8).

### ¿Es determinado el número de los elegidos?

Dios conoce infaliblemente *el número* de los que serán salvados y quiénes son los que lo serán; de otro modo la predestinación no sería cierta.

Dice Jesús: *Ego scio quos elegerim* (*Juan*, XIII, 18), y Pablo escribe: *Cognovit Dominus qui sunt ejus* (*II Tim.*, II, 19) (8).

## II. Señales de predestinación

*¿Se puede en esta vida tener la certeza de estar predestinado?*

Responde el Concilio de Trento (sess. VI, c. XII): *Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum, quasi verum esset quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit* (Denzinger, n. 805 ss.; *cf.* n. 826) (9).

(8) Conozco a los que he elegido... Conoció el Señor quiénes son suyos.

(9) Nadie, mientras se vive en esta mortalidad, del arcano misterio de la divina predestinación debe presumir de modo que establezca, que

La razón está en que sin especial revelación no puede conocerse con certidumbre lo que depende únicamente de la libre voluntad de Dios. Ninguno, entre los justos, a no ser por especial revelación, sabe si perseverará en las buenas obras y en la oración. "Seremos —dice San Pablo— herederos de Dios, coherederos de Cristo, *si tamen compatimur, ut et conglorificemur*, mas con tal que suframos con El (con perseverancia) para ser glorificados con El" (*Rom.*, VIII, 17).

Con todo, ¿hay *señales* de predestinación, que den una especie de certeza moral de que se perseverará?

Los Padres, en especial San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Gregorio Magno, San Bernardo y San Anselmo han indicado —según ciertas palabras de la Escritura— varios signos de predestinación, que los teólogos a menudo han enumerado como sigue:

1º, una buena vida;

2º, el testimonio de una conciencia pura de faltas graves y pronta a la muerte antes que ofender gravemente a Dios;

3º, la paciencia en las adversidades, por amor a Dios;

4º, el gusto por la palabra de Dios;

5º, la misericordia hacia los pobres;

6º, el amor a los enemigos;

7º, la humildad;

8º, una devoción especial a la Santísima Virgen, a quien todos los días le pedimos ruegue por nosotros en la hora de nuestra muerte.

Entre estos signos, algunos, como la paciencia cristiana en la adversidad, muestran cómo la *desigualdad de las condiciones naturales a veces es compensada, y aun con creces, por la gracia divina.* Es lo que dicen las Bienaventuranzas evangélicas: "bienaventurados los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de jus-

ciertamente está en el número de los predestinados, como si verdaderamente estuviese justificado o que no pudiere pecar más, o, que si pecase, se deba prometer arrepentiminto cierto. Pues, a no ser por especial revelación, no puede saberse a quiénes *Dios haya elegido* para sí.



ticia, los misericordiosos, los corazones puros, los pacíficos, los que sufren persecución por la justicia; porque de ellos es el reino de los cielos". Ellos son predestinados.

Santo Tomás enseña, en particular, que soportar pacientemente y durante mucho tiempo una pesada cruz, es una señal de predestinación.

### ¿Es grande el número de los predestinados?

Es muy grande el número de los elegidos, según lo que se dice en el Apocalipsis (VII, 4): "Oí el número de aquellos que habían sido marcados con el sello ( de los servidores de Dios), ciento cuarenta y cuatro mil de todas las tribus de los hijos de Israel... Después de esto, vi una muchedumbre inmensa que nadie podía contar, de toda nación, de toda tribu, de todo pueblo y de toda lengua. Estaban de pie delante del trono y delante del Cordero, revestidos de blancos ropajes y con palmas en la mano."

### ¿El número de los elegidos es inferior al de los réprobos?

Así piensan San Agustín y Santo Tomás, sobre todo a causa de los palabras de Nuestro Señor: "Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos" (*Mat.*, XX, 16; XXII, 14). "Entrad por la puerta angosta, porque la puerta ancha y el camino espacioso son los que conducen a la perdición, y son muchos los que entran por él; porque es estrecha la puerta y angosta la vía que conduce a la vida y son pocos los que atinan con ella" (*Mat.*, VII, 13, 14).

Santo Tomás ha hecho notar varias veces que, aunque todo está ordenado al bien en el conjunto del universo, y en las diferentes especies, si se trata del género humano, después del pecado original el mal es más frecuente, en el sentido de que aquellos que siguen a los sentidos y a sus pasiones son más numerosos que los que siguen la recta razón, *malum videtur esse ut in pluribus in genere humano* (Iª, q. XLIX, a. 3, ad 5um; q. LXIII, a. 9, ad Ium; Iª-IIae, q. LXXI, a. 2, ad 3um; *I Sent.*, dist. XXXIX, q. II, a. 2, ad 4um; *Contra gen-*

*tes*, l. III, vi; *De potentia*, q. III, a. 6, ad 5um; *De malo*, q. I, a. 3, ad 17um; a. 5, ad 16um) (10).

Los elegidos son una porción selecta (Iª, q. XXIII, a. 17, ad 3um).

No obstante, Santo Tomás sostiene (Iª, LXIII, a. 9) que el número de los ángeles salvados sobrepuja al de los demonios; asimismo, ha escrito *(I Sent.*, dist. XXXIX, q. II, a. 2, ad 4um), con motivo de los ángeles: *Malum invenitur ut in paucioribus in natura angelica, quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes et forte etiam plures quam omnes damnandi dæmones et homines. Sed in natura humana bonum videtur ut in paucioribus..., propter corruptionem humanæ naturæ ex peccati originali... et ex ipsa natura conditionis humanæ... in qua perfectiones secundæ, quibus diriguntur opera, non sunt innatæ sed vel adquisitæ vel infusæ* (11).

En la *Suma Teológica* (Iª, q. XXIII, a. 7, ad 3um) se lee: *Bonum proportionatum communi statui naturæ accidit, ut in pluribus, et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturæ invenitur ut in paucioribus, et defectus ab hoc bono ut in pluribus... Cum igitur beatitudo æterna, in visione Dei consistens, excedat communnem statum naturæ et præsipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem peccati originalis, pauciores sunt qui salvantur* (12).

(10) Parece que el mal se halla en mayor proporción en el género humano.

(11) En la naturaleza angélica el mal se encuentra en menor proporción, porque muchos más fueron los que permanecieron (fieles) que los que cayeron, y más también que todos los demonios y hombres por condenar.

En la naturaleza humana, por el contrario, el bien aparece en los menos... a causa de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original... y por la naturaleza misma de la condición humana... en la cual las perfecciones segundas, por las cuales son dirigidas las obras, no son innatas, sino adquiridas o infusas.

(12) El bien proporcionado al estado común de la naturaleza se realiza en los más, y su falta se produce como en los menos. Pero el bien que excede al estado común de la naturaleza se encuentra como en los menos, y la falta de este bien como en los más... Excediendo pues, la beatitud, que consiste en la visión de Dios, al común estado de la naturaleza, y en especial estando ésta destituída de la gracia por la corrupción del pecado original, los menos son los que se salvan.



Recordemos que, según el texto del *Comentario de las Sentencias*, que hemos citado antes de este último texto y que éste no contradice, si entre los elegidos se cuenta a los ángeles y a los hombres, el número de los elegidos es, acaso, superior al de los réprobos.

La opinión común de los Padres y de los antiguos teólogos es que, entre los hombres, los que se salvan no representan el mayor número. En favor de esta opinión se cita a los santos Basilio, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León Magno, Bernardo, Tomás; y, más próximos a nosotros, a Molina, Belarmino, Suárez, Vázquez, Lessio, San Alfonso.

En el siglo pasado se han apartado de esta opinión común, el Padre Fáber en Inglaterra, Monseñor Bougaud en Francia, el Padre Castelein, S. J. en Bélgica.

En los hombres que han precedido la venida de Nuestro Señor y entre los que no han sido evangelizados, se verificaría, sobre todo, la fórmula de Santo Tomás: *Malum videtur esse ut in pluribus in genere humano* (13), aunque nunca manda Dios lo imposible y da a todos las gracias suficientes para el cumplimiento de los preceptos manifestados por la conciencia (Denzinger, 1677).

Por el contrario, parece que la mayoría de los bautizados, comprendidos los niños y los adultos, se salvan; numerosos son los niños que mueren en estado de gracia antes del uso de razón. No podría decirse si la mayoría de los adultos bautizados se salva *(cf.* Hugon, O. P., *Dogmatica*, 1927, t. I, p. 317). Es probable, en cambio, que *la mayoría de los adultos católicos* llegue a la vida eterna, a causa de la eficacia de la Redención y de los sacramentos *(cf.* P. Buonpen-

(13) Aparece el mal como patrimonio de mayoría, en el género humano.

siere, O. P., *De Deo uno, in Iª*, q. XXIII, a. 7; y Tanquerey, *De Deo uno, De prædest.*, n. 41).

En toda esta cuestión tan misteriosa, es bueno recordar la declaración de Pío IX (Denzinger, n. 1677): *Notum Nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, qui ope naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinæ lucis et gratiæ operante virtute, æternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et elementia minime patiatur, quempiam æternis puniri suppliciis, qui voluntariæ culpæ reatum non habeat.* SED NOTISSIMUM QUOQUE EST CATHOLICUM DOGMA, NEMINEM SCILICET EXTRA CATHOLICAM ECCLESIAM POSSE SALVARI ET CONTUMACES ADVERSUS ECCLESIÆ AUCTORITATEM ... PERTINACITER DIVISOS ÆTERNAM NON POSSE OBTINERE SALUTEM (14).

(14) Es notorio para Nos y vosotros que, aquellos que padecen de ignorancia invencible acerca de nuestra santísima Religión, pero que diligentes observan la ley natural y sus preceptos, esculpidos por Dios en todos los corazones, y que están prestos a obedecer a Dios y llevan una vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna, obrando la virtud de la divina luz y de la gracia; toda vez que Dios, que penetra, escruta y conoce las mentes, los ánimos, los pensamientos y los hábitos de todos, por su suma bondad y clemencia de ningún modo permite que sea castigado con los suplicios eternos quien no tenga reato de culpa voluntaria.

*Pero, es clarísimo y también de dogma católico, que nadie fuera de la Iglesia Católica puede salvarse y que los contumaces en contra de la autoridad de la Iglesia ... pertinazmente separados, no pueden obtener la salvación eterna.*

CAPÍTULO V

# CONCLUSIÓN
## LA TRASCENDENCIA DEL MISTERIO DE LA PREDESTINACIÓN

Nos queda por decir algo sobre la trascendencia de este misterio sobrenatural, y sobre el modo de conocimiento por el cual, aquí en la tierra, se lo puede alcanzar mejor en la oscuridad de la fe. Es uno de los ejemplos más vívidos de lo que puede llamarse el claroscuro teológico.

Estudiando los misterios de Dios, particularmente la conciliación del misterio de la predestinación con la voluntad salvífica universal, produce asombro *la evidencia cada vez mayor de ciertos principios* que, sin embargo, sólo pueden ser conciliados íntimamente en la *oscuridad impenetrable de la Deidad.*

Hay aquí uno de los más sorprendentes claroscuros: los principios por conciliar son como las dos partes de un semicírculo extremadamente luminoso rodeadas por una oscuridad superior inaccesible. Y cuanto más se tornan luminosas las dos partes del semicírculo, más aumenta, en un sentido, la oscuridad del misterio que las domina.

En efecto, cuanto mejor se ve, por una parte, que *Dios no puede ordenarnos lo imposible y que, en consecuencia, quiere la salvación de todos los hombres*, y, por la otra, que *nadie es mejor que otro si no es más amado por Dios*, mas también se ve que estos dos principios, tan ciertos tomados separadamente pero en apariencia contrarios, no pueden conciliarse sino en la *eminencia de la Deidad, soberanamente oscura para nosotros.*

He aquí un misterio mucho más oscuro que el de la conciliación de la presciencia, de los decretos y de la gracia de Dios, con nuestra libertad. Si Dios es Dios, síguese que es Todopoderoso y que debe poder mover *suaviter et fortiter* nuestra libertad, sobre todo para los actos salutíferos y meritorios. ¿Cómo concebir de otro modo los actos libres y meritorios que debía infaliblemente ejecutar en la tierra, para nuestra salvación, la voluntad humana de Nuestro Señor Jesucristo, o aun el *fiat* que María había de pronunciar, libre e infaliblemente, el día de la Anunciación, para que se nos diera el Salvador?

Hay ciertamente, un misterio en la conciliación de la libertad de nuestros actos meritorios con los decretos infaliblemente eficaces de Dios; pero mucho más oscuro todavía es el misterio del mal permitido por Dios. Mientras que los misterios de gracia, oscuros para nosotros, son luminosos en sí mismos, los misterios de iniquidad son oscuros en sí, siendo el mal una privación de luz y de bondad. Se sigue que el gran misterio que nos ocupa, la conciliación de la predestinación restringida con la voluntad salvífica universal, se encuentra sobre todo, para San Agustín y Santo Tomás, en *la unión incomprensible e inefable de la infinita misericordia, de la infinita justicia y de la soberana libertad.*

Esto es lo que esos dos grandes doctores han formulado, a menudo, diciendo: si Dios concede la gracia de la perseverancia final a éste, es por misericordia; y si no la concede a aquel otro, por ejemplo a Judas, es por un justo castigo de sus faltas anteriores y de una última resistencia al postrer llamamiento. Misterio inmenso que resulta de la unión íntima de tres perfecciones infinitas: misericordia, justicia y soberana libertad. Grande es la oscuridad, pero vemos que no proviene de la absurdidad o de la incoherencia; a ello nos conducen los dos principios absolutamente ciertos: "Dios nunca manda lo imposible", y "nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios". Aquí, sobre todo, captamos la verdad de lo que dice Santo Tomás con motivo de la fe: *Fides est de non visis*. El objeto de la fe es esencialmente oscuro, no es ni visto, ni sabido, *neque visum, neque scitum* (IIª-IIªᵉ, q. I, a. 4 y 5).



Pero la fe viva, unida a la caridad, normalmente está acompañada del don de inteligencia que, bajo la letra de la Escritura, penetra el sentido o el espíritu de los misterios, y del don de sabiduría que los gusta. Por eso, los grandes creyentes intuyen que, en los misterios de la fe, lo más oscuro de esta oscuridad transluminosa es lo más divino, es la Deidad misma, que concilia en su inaccesible eminencia, Misericordia, Justicia y Libertad.

Lo más oscuro que hay en los misterios aparece, entonces, como soberanamente *bueno,* y mientras que la inteligencia no puede adherirse a ello en la plena luz de la evidencia, lo hace la voluntad, sobrenatural e inmediatamente, por el amor purísimo de la caridad (IIª-IIªᵉ, q. XXVII, a. 4 y q. XLV, a. 2).

Explícase, entonces, por qué las almas interiores que deben sufrir las purificaciones pasivas del espíritu, descritas por San Juan de la Cruz en la *Noche oscura* generalmente son muy tentadas contra la esperanza, pensando en el misterio de la predestinación. Estas tentaciones son permitidas por Dios para poner a estas almas en la necesidad de elevarse, por la oración, por una fe más pura y por una confianza plena de amor y de abandono, *por encima de los razonamientos humanos;* y entonces, la contemplación infusa —fruto de los dones de entendimiento y sabiduría— comienza a alcanzar de una manera verdaderamente superior, en la oscuridad de la fe, el punto culminante del misterio de que hablamos. Aquí es donde se entrevén los frutos de esta doctrina tan alta, y donde se llega a una "cierta inteligencia muy fructuosa del misterio", para repetir las expresiones del Concilio Vaticano.

Esos frutos espirituales del misterio de que tratamos, no podríamos expresarlos mejor que citando, para terminar, dos cartas de Bossuet al respecto.

En respuesta a una persona atormentada por esta pre-

19

gunta: ¿Cómo pueden conciliarse esas palabras: *Dios quiere la salvación de todos los hombres con el misterio de la predestinación?*, contesta Bossuet:

"Muchos son los llamados y pocos los elegidos, dice Jesucristo. Todos los que son llamados pueden venir si lo quieren: el libre albedrío se les da para eso y la gracia está destinada a vencer su resistencia y a sostener su flaqueza; si no vienen, no pueden imputarlo sino a sí mismos; pero, si vienen, es porque han recibido un toque particular de Dios, quien les inspira tan buen uso de su libertad. Deben, pues, su fidelidad a una bondad especial, que los obliga a un reconocimiento infinito y les enseña a humillarse, diciendo: ¿qué tienes tú que nos hayas recibido?, y si lo has recibido, ¿de qué puedes gloriarte?

"Todo lo que Dios hace en el tiempo, lo prevé, lo predestina desde toda la eternidad: así, desde toda la eternidad, ha previsto y predestinado todos los medios particulares por los cuales debía inspirar a sus fieles la fidelidad, la obediencia, la perseverancia. He aquí lo que es la predestinación.

"El fruto de esta doctrina es poner nuestra voluntad y nuestra libertad en las manos de Dios, rogarle la dirija de manera que jamás se extravíe, darle gracias por todo el bien que hace y creer que Dios lo opera en ella sin debilitarla ni destruirla; sino, por el contrario, elevándola, fortificándola y dándole el buen uso de sí misma, que es el más deseable de todos los bienes.

"No es, pues, al que quiere, ni al que corre, a quien debe atribuirse la salvación, sino a Dios que ejerce su misericordia; es decir, que ni su carrera, ni su voluntad son la causa primera y, menos todavía, la sola causa de su salvación; sino la gracia que los previene, los acompaña y los fortifica hasta el fin, la cual, sin embargo, no obra sola; puesto que es necesario serle fiel, y para este efecto nos proporciona el cooperar con ella, a fin de poder decir con San Pablo: «No yo, sino la gracia de Dios que está conmigo» *(I Cor.,* XV, 10).



"Dios es el autor de todo el bien que hacemos; El es quien lo cumple, como es El quien lo comienza. Su espíritu Santo forma en nuestros corazones las oraciones que El quiere escuchar. Ha previsto y predestinado todo esto: la predestinación no es otra cosa. Es necesario creer juntamente que nadie perece, que nadie es reprobado, que nadie es abandonado por Dios ni por su socorro, sino por propia culpa.

"Si el razonamiento humano encuentra aquí dificultad y no puede conciliar todas las partes de esta santa e inviolable doctrina, la fe no debe dejar de conciliar todo, a la espera de que Dios nos lo haga ver en la fuente.

"Toda la doctrina de la predestinación y de la gracia se reduce, en síntesis, a estas tres palabras del profeta: «Tu perdición, ¡oh Israel! de ti proviene, tu socorro y tu liberación de mí solo» *(Oseas,* XIII, 9).

"Así es; y si no se entiende cómo se acuerda todo esto, nos basta que Dios lo sepa y es necesario creerle humildemente . . .

"El secreto de Dios es para él solo" *(Œuvres,* París, 1846, t. XI, pp. 133, ss.).

Aquí el alma encuentra la paz, no descendiendo por el razonamiento por debajo de la fe, sino aspirando, por el contrario, a la contemplación de la vida íntima de Dios, contemplación que, por encima del razonamiento humano, procede de la fe iluminada por los dones del Espíritu Santo.

Conviene aquí recordar que el motivo formal de la esperanza cristiana, como el de toda virtud teologal, debe ser increado; no es nuestro esfuerzo personal, sino Dios que auxilia, *Deus auxilians* (IIa-IIae, q. XVII, a. 5).

Además, la certeza de la esperanza difiere de la certeza de la fe en que la de la primera es una certeza participada en la voluntad, y una *certeza de tendencia,* no precisamente la certeza de la salvación (se requeriría una revelación especial), sino la certeza de tender hacia la salvación, apoyándonos en las promesas y los socorros de Dios: "*sic spes certitudinaliter tendit* in suum finem, quasi participans cer-

titudinem a fide" (IIª-IIªᵉ, q. XVIII, a. 4) (1). Hay en ello una seguridad.

Esta paz se confirma si el alma se confía y abandona en Dios, no a la manera de los quietistas, sino haciendo de su parte, día a día, todo lo posible para *cumplir la voluntad de Dios manifestada* por los preceptos, el espíritu de los consejos, los acontecimientos, *abandonándose, respecto de lo demás, a la voluntad divina de beneplácito,* porque estamos seguros de antemano de que esta voluntad nada quiere y nada permite, sino para la manifestación de la bondad divina, para la gloria de Cristo Redentor, y para el bien espiritual y eterno de aquellos que aman a Dios y perseveran en este amor. (Ver sobre este punto San Francisco de Sales, *El amor de Dios*, l. VIII, c. V, y l. IX, c. I, a VIII; y *Plática IIª.)*

A otra persona que le escribía: "Los razonamientos que a pesar mío he hecho sobre la predestinación han producido una turbación muy grande en mi espíritu"..., le respondía Bossuet: "Esos pensamientos, cuando acuden al espíritu y cuando uno no hace sino vanos esfuerzos para disiparlos, deben terminarse en un abandono total de sí mismo en Dios, en la seguridad de que nuestra salvación está infinitamente mejor entre sus manos que entre las nuestras; allí solamente es donde se encuentra la paz. Allí es donde debe terminar toda la doctrina de la predestinación; ello es lo que debe producir el secreto del soberano Maestro que es menester adorar y no pretender sondar.

"Es necesario perderse en esta altura y en esta profundidad impenetrable de la sabiduría de Dios, y arrojarse como cuerpo dócil en su inmensa bondad, esperando todo de El, sin descargarse, sin embargo, del cuidado que nos pide para nuestra salvación..." *(ibid.*, p. 444).

Propiamente hablando, en ello radica (por encima de los razonamientos de la teología) la contemplación cristiana,

(1) Así la esperanza *tiende con certidumbre* hacia su fin, como participando de la certeza de la fe.



que, en la oscuridad de la fe, penetra bajo la letra del Evangelio el espíritu de los misterios y los gusta. Elévase no sólo muy por encima de los errores contrarios del semipelagianismo y del predestinacianismo, sino también por encima del conflicto de los sistemas teológicos; encuentra asilo en lo inmutable, en el espíritu mismo de la palabra de Dios. Aquí, sobre todo, compréndese lo que un doctor de la Iglesia, San Juan de la Cruz, ha escrito en la *Subida al Carmelo* para mostrar que, si el alma hace demasiado caso a lo que le parece claro, ese solo hecho la repele lejos del abismo de la fe:

"Aquí el entendimiento debe mantenerse en la ignorancia, avanzando por el amor en la fe oscura, y no por la multitud de los razonamientos... Es necesario comprenderme bien. El Espíritu Santo ilumina la inteligencia recogida, en la medida de ese recogimiento. Ahora bien, el recogimiento más perfecto es el que tiene lugar en la Fe. En efecto, la caridad infusa de Dios está en proporción de la pureza del alma en una fe perfecta: más intensa es una tal caridad, más la ilumina el Espíritu Santo y le comunica sus dones. Esta caridad es pues en realidad la causa y el medio de esta comunicación. No es dudoso que la inteligencia, en la elucidación de las verdades, aporta alguna luz al alma, pero la de la fe es incomparablemente superior. La inteligencia no puede juzgar de su cualidad como distingue el oro del hierro, ni de la cantidad, porque es una gota de agua comparada con el océano. Por la inteligencia se puede ser instruído respecto de una, de dos o tres verdades, etc.; por la fe es el conjunto de la sabiduría divina, es el Hijo mismo de Dios quien es comunicado al alma."

Añade San Juan de la Cruz: "Si el alma se apega demasiado a su acción propia, entorpece los efectos divinos; si se ocupa demasiado de cosas claras para el espíritu y de poco valor, se impide el acceso al abismo de la fe, en donde Dios en lo secreto instruye al alma sobrenaturalmente, la enriquece con sus virtudes y con sus dones."

En otros términos, *la gracia* por un instinto secreto nos

tranquiliza sobre nuestra salvación y sobre la íntima conciliación en Dios de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la soberana libertad.

La gracia, por medio de ese instinto secreto, nos tranquiliza también, porque ella misma es una participación real y formal de la naturaleza divina, de la vida íntima de Dios, de la Deidad misma, en la cual se identifican sin distinción alguna todas las perfecciones divinas.

Si nos detenemos demasiado en nuestros conceptos analógicos de los atributos divinos, ponemos obstáculo a la contemplación de los misterios revelados. Del hecho de que estos conceptos son *distintos* unos de otros, como tesela de mosaico que reprodujesen una figura humana, endurecen la fisonomía espiritual de Dios. Parece que en El la sabiduría, la absoluta libertad, la misericordia y la justicia sean, en cierto modo, distintas, y, entonces, el beneplácito soberanamente libre parece arbitrario y no enteramente penetrado de sabiduría; la misericordia parece demasiado restringida, y la justicia demasiado rígida. Mas, por la fe iluminada por los dones de entendimiento y de sabiduría, recibimos, por debajo de la letra del Evangelio, el espíritu mismo de la palabra de Dios y presentimos, sin verla, la identificación de todas las perfecciones divinas en la Deidad, superior al ser, a lo uno, a lo verdadero, a la inteligencia y al amor.

La *Deidad* es superior a todas las perfecciones *naturalmente participables* que Ella contiene formalmente y en estado puro en su eminencia; Ella misma no es *naturalmente participable*, ni por el ángel, ni por el hombre. Sólo la gracia, que es esencialmente sobrenatural, nos permite participar de la *Deidad*, de la vida íntima de Dios, en tanto es propiamente divina; así es como la gracia nos hace alcanzar misteriosamente, en la oscuridad de la fe, la cumbre en la cual se identifican todos los atributos divinos; la fisonomía espiritual de Dios ya no es dura; no se la ve, pero se la presiente, y este secreto instinto, en el abandono sobrenatural, da la paz.

## TERCERA PARTE

# LA GRACIA Y SU EFICACIA

*En esta tercera parte trataremos de la gracia, sobre todo de la gracia actual eficaz, por la cual se realizan en el tiempo los efectos de la predestinación: vocación, justificación, méritos.*

*Estudiaremos, principalmente, las relaciones de la* gracia eficaz *con la* gracia suficiente *ofrecida y hasta dada a todos, y veremos que la distinción de estas dos gracias se funda, según Santo Tomás, sobre la distinción de la* voluntad *divina* consecuente *(que se relaciona con el bien por realizar infaliblemente* hic et nunc) *y la* voluntad antecedente *(que recae sobre el bien considerado absolutamente y no en tales o cuales circunstancias determinadas)*. (Cf. *Iª, q. 19, a. 6, ad Ium.)*

*Por la voluntad antecedente, Dios quiere salvar a todos los hombres (porque es bueno que todo hombre se salve); por la voluntad consecuente, quiere eficazmente salvar a los elegidos,* hic et nunc (1).

*Para proceder con orden, en esta tercera parte trataremos primero de la gracia eficaz y de la gracia suficiente según la Escritura y las declaraciones de la Iglesia, y después, de la moción divina en general y de la premoción, tal como lo han concebido Santo Tomás y los tomistas.*

(1) *Cf. supra*, pp. 87-91 y 95-100.

## CAPÍTULO I

# LA GRACIA EFICAZ Y LA GRACIA SUFICIENTE SEGÚN LA ESCRITURA Y LAS DECLARACIONES DE LA IGLESIA

### Posición del problema

Es cierto, según la Revelación contenida en la Escritura y la Tradición, que buen número de gracias actuales dispensadas por Dios no producen el efecto (por lo menos *todo* el efecto) al cual están ordenadas, mientras que otras lo producen. Las primeras son llamadas *suficientes* y *puramente suficientes,* dan *el poder* (próximo o lejano) de bien obrar, sin llevar eficazmente a la acción misma; el hombre resiste a su atractivo. Las otras son llamadas *eficaces, faciunt ut faciamus,* hacen que obremos, que produzcamos el acto salutífero. De aquí ha nacido la pregunta: ¿cuál es el principio de estas dos clases de gracias? En otros términos: la gracia llamada eficaz, ¿lo es *por sí misma, intrínsecamente,* porque Dios quiere eficazmente que lo sea, o lo es sólo de manera *extrínseca,* por nuestro consentimiento previsto por Dios?

Esta cuestión ha sido muy agitada en ocasión de los errores de los primeros protestantes y de los jansenistas. Para esa época el término *suficiente* recibió un significado técnico determinado, por oposición a *eficaz* (1).

(1) *Cf.* Padre Chenu, o. p.: *Sobre el sentido de la palabra suficiente en Santo Tomás.* "Revue des Sciences Phil. et Théolog.", mayo 1933. Muestra el autor, siguiendo a Nicolai, que en Santo Tomás

La importancia del problema aparece por la oposición misma de las herejías contrarias y por la de las doctrinas admitidas por los teólogos católicos.

Puede decirse que, para los pelagianos, la gracia actual (por ejemplo, la predicación del Evangelio) se hace eficaz por nuestro buen consentimiento, e ineficaz por la mala voluntad del hombre.

Para los primeros protestantes y los jansenistas, hay dos gracias actuales interiores: una es *eficaz por sí misma*, la otra *ineficaz* y hasta *ni es verdaderamente suficiente.*

Para los tomistas, hay dos gracias actuales interiores, una es *eficaz por sí misma, ab intrinseco* (hace que obremos bien), la otra es *ineficaz*, pero *verdaderamente suficiente* (proporciona el poder obrar bien, de una manera próxima o remota) (2).

Para los molinistas, la gracia actual suficiente es, o *eficaz ab extrinseco*, por nuestro consentimiento previsto por Dios por la ciencia media; o *ineficaz* y puramente suficiente (3).

### Las declaraciones de la Iglesia

La Iglesia ha declarado contra el jansenismo que hay dos gracias verdadera y puramente suficientes: *verdaderamente suficientes*, puesto que dan el poder real de obrar bien;

*sufficiens* es, a veces sinónimo de *eficaz* (Iª, p. 46, a. I. obj. 9; *I Cor.*, c. 15, lect. 2; *De verit.*, p. 14, a. I) y que en ciertos casos sin embargo las ha opuesto (IIIª, q. 79, a. 7, ad 7um; *De verit.*, q. 29, a. 7, ad 4um; *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, q. I, a. 2, ad 5um; d. 19, q. I, a. 2; *in Haebr.*, c. 9, lect. 5; *in I ad Tess.*, II, 5).

Según el autor de este artículo, la distinción famosa, hoy día aceptada, permanece con el sello de su origen bastante reciente (se encuentran huellas en los siglos XIV y XV), y de las preocupaciones de los que la impusieron, Lessio, Valencia y Catharin.

(2) *Cf.* Juan de Santo Tomás, o. p.: *Cursus Theol., de Gratia*, disp. XXIV; Salmanticenses: *Curs. Theol., de Gratia*, disp. V, dub. 7; Lemos, o. p.: *Panoplia gratiæ*, t. IV, 2ª P., p. 36; N. del Prado, o. p.: *De gratia et libero arbitrio*, t. II, c. 1, 2, 3.

(3) *Cf.* Molina, *Concordia*, índice alfabético, en la palabra *Auxilium efficax.*



y *puramente suficientes*, puesto que, por culpa de nuestra voluntad, no producen su efecto, o al menos todo el efecto al cual están ordenadas.

Esta enseñanza de la Iglesia aparece sobre todo por la condenación, como herética, de la primera proposición de Jansenio (Denzinger, 1902): *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia qua possibilia sunt* (4).

Quesnel y el seudosínodo de Pistoya fueron también condenados por haber negado la gracia verdaderamente suficiente (*cf.* Denzinger, n. 1359 y ss. y 1521).

La segunda proposición de Jansenio está muy próxima a la primera: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur* (5); lo que equivale a volver a decir que no hay otra gracia actual interior que la eficaz.

Después de la condenación de las cinco proposiciones de Jansenio, el Gran Arnauld (6) admitió una *pequeña gracia* que da el *poder de obrar en general*, sin realmente dar ese *poder hic et nunc.*

Los teólogos católicos mostraron que esta pequeña gracia del Gran Arnauld no salvaguarda la doctrina tradicional, puesto que es necesario que el cumplimiento de los preceptos sea *realmente posible*, no sólo en general, sino también *hic et nunc*, en particular (7).

La Iglesia, por otra parte, enseña que hay una gracia actual *eficaz* y que ella no violenta la libertad.

(4) Algunos preceptos de Dios, para los hombres justos que lo quieran y se empeñen, son imposibles según el estado presente de sus fuerzas: fáltales la gracia por la cual son posibles.

(5) En el estado de naturaleza caída, la gracia interior nunca es resistida.

(6) *Dissert. quadripart. de gratia efficaci*, y, *Apología por los Santos Padres*, l. IV.

(7) *Cf.* Padre Guillermin, o. p.: "Revue Thomiste", 1901-1903, cinco importantes artículos sobre la gracia suficiente; *cf. ibid.*, 1902, pp. 47 ss.

El primer punto surge de la condenación del pelagianismo y semipelagianismo, que no negaban, propiamente, que la gracia da *poder* obrar, sino que negaban que dé *querer y obrar*. Contra ellos, el Segundo Concilio de Orange, canon 9º (Denzinger, 182), define: *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur* (8).

Hay, pues, una gracia que es *effectrix operationis* (9), aunque no excluye nuestra cooperación, sino que la requiere y la suscita.

En cuanto al segundo punto, es decir, que la gracia eficaz no violenta nuestra libertad, está nítidamente afirmado por el Concilio de Trento, *sess.* 6, canon 4º (Denzinger, 814). (Ver también Denzinger, 797, 1094.) Es lo que afirma la tradición, según la cual el acto meritorio procede a la vez de la libertad humana y de la gracia eficaz.

Según esta enseñanza, la gracia suficiente nos deja sin excusa delante de Dios después del pecado, y la gracia eficaz no nos permite que nos gloriemos en nosotros mismos, cuando hemos obrado bien.

### ¿Cuál es el fundamento escriturario de la distinción de la gracia suficiente y de la gracia eficaz?

La Escritura habla a menudo de la gracia que no produce su efecto, como consecuencia de la resistencia del hombre.

Se lee en los Proverbios (I, 24): "Yo llamo y vosotros resistís; en Isaías (LXV, 2): "Tendí mis manos todos los días a un pueblo rebelde, que marcha por una mala vía, según el agrado de sus pensamientos."

En San Mateo (XXIII, 37) dice Jesús: "Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y que lapidas a los que te son enviados, *¡cuántas veces he querido yo congregar a tus hijos*, como una gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, y *tú no lo has querido!*"

(8) Cuantas veces hacemos el bien, es Dios quien obra en nosotros y con nosotros para que lo hagamos.

(9) Efectuadora de operación.



En los Hechos de los Apóstoles (VII, 51) San Esteban, primer mártir, dice a los judíos antes de morir: "¡Hombres de dura cerviz y de corazón y oído incircuncisos! *vosotros resistís siempre al Espíritu Santo.*"

San Pablo (*II Cor.*, VI, 1) escribe: "Os exhortamos a hacer de modo que *no hayáis recibido la gracia de Dios en vano.*"

Todas estas palabras muestran que hay gracias verdaderamente suficientes, pero que quedan estériles a consecuencia de nuestra resistencia.

Deriva también esta doctrina de lo que se dice en la I *Tim.* (II, 4): "*Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* . . . pues Jesús se dió, El mismo, en rescate para todos." Es decir, quiere hacer realmente posible a todos el cumplimiento de sus preceptos.

Además, afirma la Escritura, a menudo, la existencia de la gracia eficaz que produce su efecto, el acto salutífero.

Es particularmente claro en los textos escriturarios citados por el Segundo Concilio de Orange contra los semipelagianos, Ezequiel (XXXVI, 26-27): "Y os daré un corazón nuevo, y pondré en vosotros un nuevo espíritu, y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Y pondré el Espíritu mío en medio de vosotros, y haré que guardéis mis preceptos, y observéis mis leyes, y las practiquéis."

San Pablo escribe a los Filipenses (II, 13): "Es Dios quien opera en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito"; y Jesús ha dicho (*Juan*, X, 27): "Mis ovejas no perecerán jamás, nadie las arrebatará de mi mano." De donde se originan estas palabras del Segundo Concilio de Orange (Denz. 182): *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur.* Más adelante citaremos (10) otros textos escriturarios semejantes: Ester (XIII, 9; XIV, 13).

(10) C. VII, n. 3.

Proverbios (XXI, 1): "El corazón del rey es un curso de agua en la mano de Jehová, El lo inclina hacia donde quiere."

El Eclesiástico (XXXIII, 13, 14): "Como el barro está en manos del alfarero para hacer y disponer de él, y pende de su arbitrio el emplearlo en lo que quiera, así el hombre está en las manos de su Hacedor." *(Ecli.*, XXXIII, 24-27, etc.)

Se desprende, según la manera como se expresa la Escritura, que la gracia eficaz, de que habla, es *eficaz por sí misma*, puesto que Dios quiere que lo sea y no solamente por aquello de que ha previsto que nosotros la aceptaríamos sin resistencia.

Se comprende, por lo tanto, que, para Santo Tomás y su escuela, la distinción de la gracia eficaz y de la gracia suficiente tenga su fundamento supremo en la distinción de la *voluntad divina consecuente* (que recae sobre el bien por realizar infaliblemente *hic et nunc)* y de la *voluntad antecedente* (que recae sobre el bien tomado absolutamente y no en tales circunstancias determinadas, por ejemplo, sobre la salvación de todos los hombres, en tanto es bueno que todo hombre sea salvado) (11). De esta voluntad antecedente o salvífica universal derivan las gracias suficientes, que hacen *realmente posible* el cumplimiento de los preceptos, sin hacerlos, sin embargo, cumplir efectivamente. De la voluntad divina consecuente, relativa a nuestros actos salutíferos, deriva, por el contrario, *el cumplimiento efectivo* del deber.

Esta doctrina aparece por lo tanto fundada en la Sagrada Escritura, y también la admitida por todos los tomistas de que la gracia actual que *es de suyo eficaz* con relación a un acto imperfecto, como la atrición, es *verdaderamente suficiente* con relación a un acto más perfecto, como es la contrición.

De donde la cuestión que se plantea es la de saber si la gracia llamada eficaz es verdaderamente eficaz *por sí misma*, intrínsecamente, o sólo de manera extrínseca, por nuestro consentimiento previsto por Dios. En otras palabras: ¿cómo concebir la moción divina que inclina a nuestra voluntad al acto salutífero y se lo hace cumplir? Con esta cuestión se relaciona, evidentemente, la referente a las relaciones de la gracia suficiente y de la gracia eficaz. ¿La gracia eficaz es ofrecida en la suficiente, dada a todos, como el fruto es ofrecido en la flor?

(11) *Cf.* SANTO TOMÁS, Iª, q. 19, a. 6, ad Ium.



Todos los tomistas están de acuerdo en que, si el hombre no resistiese a la gracia suficiente, recibiría la gracia eficaz para el cumplimiento del deber. Pero aquí reaparece el misterio en el sentido de que resistir a la gracia suficiente es *un mal* que no puede provenir sino de nosotros, mientras que *no resistir a la gracia suficiente es un bien*, que no puede provenir únicamente de nosotros, sino que debe derivar de Dios, fuente de todo bien. ¿Cómo, entonces, concebir la moción divina, sus diversos modos y su eficacia?

CAPÍTULO II

# LA MOCIÓN DIVINA EN GENERAL

Para entender bien el sentido que los tomistas dan a la expresión "premoción física", es menester recordar aquí lo que les indujo a adoptarla.

Entienden responder a esta pregunta, netamente planteada por Santo Tomás (1ª, q. CV, a. 5): *Utrum Deus operetur in omni operante* (1). ¿Mueve Dios todas las causas segundas a su operación? Responden, ante todo, los tomistas que la Escritura no permite dudarlo, pues dice: *Deus operatur omnia in omnibus (I Cor.*, XII, 6) (2); *In ipso enim vivimus, movemur et sumus (Act.*, XVII, 28) (3).

Aun tratándose de nuestros actos libres, la Escritura no es menos afirmativa: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine (Is.*, XXVI, 12) (4); *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate (Filip.*, II, 13) (5).

Estos textos escriturarios son ya tan claros, dicen tan nítidamente que la acción de la creatura depende del influjo de Dios o sea de la causalidad divina, que Suárez mismo, aunque opuesto a la premoción física, ha escrito que sería un error en la fe el negar la dependencia de las acciones de las

(1) Si Dios opera en todo operante.
(2) Dios obra todas las cosas en todos.
(3) En el mismo vivimos, nos movemos y somos.
(4) Todas nuestras obras obraste en nosotros, Señor.
(5) Dios es quien obra en vosotros por su buena voluntad, no sólo el querer, sino el ejecutar.





creaturas con relación a la Causa primera *(Disp. met.*, disp. XXII, sect. I, § VII).

Desde el punto de vista filosófico, la cuestión no es menos clara: al igual, en efecto, que el ser participado, limitado, de las creaturas depende de la causalidad del Ser primero, que es el Ser mismo subsistente, su acción depende también de El, pues nada real puede serle sustraído.

Por consiguiente no se trata aquí tanto de la necesidad o de la existencia del influjo divino, sin el cual no obraría la creatura, como de la naturaleza de este influjo y de la manera como se ejerce.

Veremos, primero, al señalar los errores manifiestos que deben evitarse, lo que *no es* la premoción física, para precisar mejor luego lo que es:

1º, no es una moción que vuelva *superflua* la acción de la causa segunda: contra el ocasionalismo;

2º, no es una moción que *necesite* a nuestra voluntad interiormente a elegir esto más bien que aquello: contra el determinismo;

3º, tampoco es (en el extremo opuesto al ocasionalismo y al determinismo) *un simple concurso simultáneo;*

4º, ni es una *moción indiferente,* indeterminada;

5º, ni una *asistencia puramente extrínseca* de Dios.

Después veremos mejor qué es la premoción física:

1º, que *es moción* y no creación *ex nihilo;* de lo contrario nuestros actos, creados en nosotros *ex nihilo,* no procederían vitalmente de nuestras facultades y no serían ya nuestros; que es *moción pasivamente* recibida en la creatura y distinta, por consiguiente, sea de la acción divina que supone, sea de nuestra acción que la sigue;

2º, *que es física* y no moral o por proposición de un objeto que atrae;

3º, *que es llamada premoción* en razón de una prioridad no de tiempo, sino de naturaleza y de causalidad;

4º, que es, con relación a nuestra libertad, *no necesitante,* pero sí *predeterminante,* o que *es una predermінación no formal, sino causal,* en el sentido de que asegura la in-

falibilidad intrínseca de los decretos divinos y mueve a nuestra voluntad a determinarse a tal acto bueno determinado (la determinación al acto malo, siendo mala ella misma, deficiente, proviene *por eso mismo* de la causa deficiente y no de Dios).

Veremos, en fin, que la predeterminación, a la vez formal y causal, es anterior a la premoción; la predeterminación, según Santo Tomás, se identifica con los decretos divinos predeterminantes relativos a nuestros actos salutíferos, mientras que la determinación formal y ya no causal es la misma de nuestro acto libre ya determinado, que permanece libre aun después de su determinación misma, como el acto libre de Dios.

El estudio atento de estos diferentes aspectos del problema es necesario para evitar toda confusión, y conviene comenzar por la parte negativa, pues la expresión "premoción física predeterminante" es empleada, precisamente, con el fin de excluir el concurso simultáneo y la premoción indiferente.

CAPÍTULO III

# LO QUE NO ES LA PREMOCIÓN FÍSICA

I. LA MOCIÓN DIVINA NO DEBE SER ENTENDIDA EN EL SENTIDO ADMITIDO POR LOS OCASIONALISTAS DE QUE DIOS SOLO OBRA EN TODAS LAS COSAS; en el sentido, por ejemplo, de que el fuego no calienta, sino Dios en el fuego y con ocasión del fuego.

Si así fuera, hace notar Santo Tomás (Iª, q. CV, a. 5), las causas segundas no serían causas, y no pudiendo obrar, su existencia sería vana; su impotencia probaría, además, que Dios no ha podido comunicarles la dignidad de la causalidad, la acción y la vida, como un artista que no puede hacer más que obras muertas *(quod pertineret ad impotentiam creantis)* (1).

El ocasionalismo conduce asimismo al panteísmo, es claro, porque el obrar sigue al ser. Si, pues, no hay más que una acción, la de Dios, no debe haber más que un ser; las creaturas son absorbidas en Dios; el ser en general se identifica con el ser divino, como lo exige el realismo ontologista tan caro a Malebranche y tan íntimamente unido en su pensamiento al ocasionalismo.

Santo Tomás, después de haber refutado así al ocasionalismo de su tiempo *(loc. cit.)*, añade que Dios, que ha creado y conserva las causas segundas, las aplica a obrar: *Deus non solum dat formam rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium ac-*

(1) Lo que concierne a la impotencia del creador.

*tionum* (Iª, q. CV, a. 5, ad 3um; *Contra gentes*, l. III, c. LXVII; *De potentia*, q. III, a. 7) (2).

II. La moción divina, que no torna superflua la acción de las causas segundas, sino que, por el contrario, la suscita, no puede ser necesitante, en el sentido de que suprime toda contingencia y toda libertad. Sino que, bajo el influjo divino, las causas segundas actúan como conviene a su naturaleza, ya sea necesariamente, como el sol que alumbra y calienta; ya sea de modo contingente, como los frutos llegan más o menos a su madurez; ya sea de manera libre, como el hombre que elige.

Santo Tomás hasta relaciona esta propiedad de la moción divina con la eficacia soberana de la causalidad de Dios, que hace no sólo lo que quiere, sino *como lo quiere*, que nos lleva no solamente a querer, sino también a querer *libremente (cf.* Iª, q. XIX, a. 8): *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi* (3).

La moción divina no suprime, pues, la libertad, sino que la actualiza; no quita sino la indiferencia potencial, y da la *indiferencia dominadora actual* del acto libre, indeferencia que dura en él cuando ya está determinado; es la sola indiferencia que existe en Dios, y que dura en el acto libre inmutable por el cual conserva al mundo en su existencia.

De esta indiferencia actual habla Santo Tomás cuando dice (Iª, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um): *Sicut naturalibus*

(2) Dios no sólo da forma a las cosas sino que también las conserva en el ser y las aplica a obrar y es el fin de todas las acciones.

(3) Siendo eficacísima la voluntad divina, no sólo se sigue que se hagan todas aquellas cosas que Dios quiere lleguen a ser, sino también que lo sean por aquel modo por el cual Dios quiere que sean. Ahora bien, quiere Dios que algunas lleguen a ser necesariamente, y algunas contingentemente, para que exista orden en las cosas para complemento del universo.



*causis, movendo eas, Deus non aufert, quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem (cf.* Iª-IIæ) (4).

III. Por oposición al ocasionalismo y al determinismo, ¿será la moción divina, como lo quiere Molina, sólo un concurso simultáneo? El molinismo considera la causa primera y la causa segunda como *dos causas parciales coordinadas* de un mismo efecto, semejantes, dice Molina, a dos hombres que sirgan un navío: *Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius: non secus ac cum duo trahunt navim* (*Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. XXVI, fin) (5).

Desde este punto de vista, aun si todo el efecto es producido por cada una de las dos causas, en el sentido de que una sin la otra nada produciría, la causa segunda no es *premovida* por la causa primera, el concurso de ésta es sólo simultáneo, como los dos hombres que sirgan un navío, no influyendo el primero sobre el segundo para hacerlo obrar.

"El concurso general de Dios, dice Molina *(ibid.)*, no es un influjo inmediato sobre la causa segunda que la premueva a actuar y a producir su efecto, sino que es un influjo inmediato sobre la acción y el efecto, *concomitante* con la causa segunda."

Fuera de este concurso simultáneo, necesario a todo acto,

(4) Así como Dios al mover las causas naturales no quita que sus actos sean naturales; así, moviendo las causas voluntarias tampoco quita que sus acciones sean voluntarias, sino que más bien eso hace en ellas: obra en efecto en cada una según su propiedad.

(5) En verdad, todo el efecto proviene de Dios y de las causas segundas; pero no de Dios, ni de las causas segundas, como de una causa total, sino como de parte de causa, la cual al mismo tiempo (simultáneamente) exige el concurso y el influjo de la otra: no de otro modo que el de dos personas que sirgan un navío.

admite Molina, sin duda, una gracia particular para los actos salutíferos, pero esta gracia es una moción no física, sino moral, por el atractivo del objeto propuesto.

El autor de la *Concordia*, por otra parte, reconoce que esta concepción del concurso simultáneo necesariamente ligado, según él, a su definición de la libertad y a su teoría de la ciencia media, no es la de Santo Tomás.

Después de haber expuesto lo que ha dicho el Doctor Angélico (I[a], q. CV, a. 5) con motivo de la moción divina, Molina (*Concordia, ibid.*, edic. 1876, p. 152) escribe; "Hay allí, para mí, dos dificultades: 1ª No veo lo que es, en las causas segundas, esta aplicación por la cual Dios mueve y aplica esas causas a obrar. Pienso, más bien, que el fuego calienta sin tener necesidad de ser movido a obrar. Y confieso ingenuamente que me es dificilísimo comprender esta moción y aplicación que exige Santo Tomás en las causas segundas... 2ª Otra dificultad: según esta doctrina, Dios no concurre inmediatamente (*immediatione suppositi*) a la acción y al efecto de las causas segundas, sino sólo por intermedio de esas causas."

Molina hubiera podido encontrar la solución de esas dos dificultades en un pasaje muy conocido del *De potentia* de Santo Tomás (q. III, a. 7, ad 7[um]) donde se dice que hay también una influencia inmediata de Dios sobre el ser de la acción o del efecto de la causa segunda, puesto que ésta no podría ser causa propia de su acto en cuanto ser, sino sólo en cuanto el acto es *este* acto individual, el acto suyo.

En este efecto, lo que hay de más universal, como el ser, depende de la causa más universal, y lo que hay más particular depende de la causa particular: *Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse* (I[a], q. XLV, a. 5) ([6]).

El ser, en cuanto ser de las cosas, es el efecto propio de

([6]) Corresponde reducir los efectos más universales a las causas más universales y primeras. Ahora bien, entre todos los efectos, el universalísimo es el ser mismo.



Dios, sea por modo de creación *ex nihilo* y de conservación, sea a manera de moción, como es el caso del ser mismo de nuestros actos, que primero estaba en potencia en nuestras facultades.

Pero lo que más nos interesa en este momento, en la objeción de Molina, es la manera cómo confiesa que Santo Tomás ha admitido que la moción divina *aplica* las causas segundas a obrar, es decir, ha admitido un concurso no sólo simultáneo, sino una *premoción.*

Esta expresión de *premoción* puede parecer un pleonasmo, puesto que toda verdadera moción tiene una *prioridad,* si no de tiempo por lo menos de causalidad, sobre su efecto; aquí, para Santo Tomás, sobre la acción de la causa segunda así aplicada a obrar.

Si los tomistas usan el término "premoción", es únicamente para mostrar que la moción de la cual hablan es una verdadera moción que aplica la causa segunda a obrar y no un simple concurso simultáneo. ¿No representa éste el extremo opuesto al ocasionalismo y al determinismo o fatalismo?

Si en efecto el concurso divino es sólo simultáneo, no es verdadero decir: Dios mueve las causas segundas a obrar, puesto que no las aplica a sus operaciones. No tenemos aquí sino *dos causas parciales coordinadas*, y no *dos causas totales subordinadas* en su causalidad misma, como lo había dicho Santo Tomás (I[a], q. CV, a. 5, ad 2[um]; y q. XXIII, a. 5, corp.).

Aun más, dice Molina expresamente (*Concordia,* q. XXIII, a. 4 y 5, disp. I. m. 7 ad 6[um]): "Para nosotros, el concurso divino no determina a la voluntad a dar su consentimiento. Por el contrario, es el influjo particular del libre albedrío el que determina el concurso divino al acto, según que la voluntad se incline a querer más bien que a no querer, y a querer esto más bien que aquello." Las causas segundas, lejos de ser determinadas por Dios a obrar, determinan por su acción el ejercicio mismo de la causalidad divina, que de suyo es indiferente.

Pero si ello es así, hay algo que escapa a la universal causalidad del Agente primero, porque, al fin, el influjo ejercido por la causa segunda es algo, indudablemente; es una *perfección* para ella el *pasar al acto*, es hasta una tan preciosa perfección que todo el molinismo está construído para salvaguardarla, y es tan delicada que Dios mismo, se nos dice, no podría tocarla.

*La gran dificultad es ésta:* ¿cómo la voluntad, que no estaba más que en estado de potencia, ha podido darse por sí sola esta perfección que no tenía? Eso es decir que lo más sale de lo menos, lo que es contrario al principio de causalidad y al principio de la universal causalidad del Agente primero.

Santo Tomás ha pensado que, para refutar el determinismo, lejos de menoscabar el principio de causalidad, es necesario insistir sobre *la eficacia trascendente* de la Causa primera, sola capaz de producir en nosotros y con nosotros hasta el modo libre de nuestros actos, puesto que es más íntima a nosotros que nosotros mismos, y puesto que este modo libre de nuestros actos es también ser y depende, por ello, de Aquel que es causa de toda realidad y de todo bien.

Más aún, dicen los tomistas; si el concurso divino, lejos de llevar la voluntad infaliblemente a determinarse a tal acto libre más bien que tal otro, *es determinado él mismo* por el influjo particular del libre albedrío a ejercerse en tal sentido más bien que en tal otro, hay un trastrocamiento de los papeles: Dios, en su presciencia y su causalidad, en lugar de ser determinante, sería determinado; es decir, su ciencia (media), previendo lo que tal hombre *elegiría* si estuviera colocado en tales circunstancias, lejos de ser causa de la determinación prevista, sería determinada y, por ende, perfeccionada por esta determinación que, como tal, no proviene en modo alguno de Dios.

Ahora bien, nada más inadmisible que una *pasividad* o una *dependencia* en el Acto puro, que es soberanamente independiente y no puede recibir perfección de cosa alguna.



Es la gran objeción contra las teorías molinistas de la ciencia media y del concurso simultáneo, como lo hemos mostrado en otra parte (*El dilema: Dios determinante o determinado*, en "Revue Thomiste", junio 1928, pp. 193-211; ver también: *Dieu, son existence et sa nature* 6ª edic., pp. 849-879).

IV. ¿Sería la moción divina una premoción indiferente, por la cual Dios nos determina solamente a un acto no deliberado, de tal suerte que el libre albedrío, por sí solo, se determinaría y determinaría a la moción divina a producir tal o cual acto libre en particular?

Así lo han pensado ciertos teólogos, en particular el Padre Pignataro, S. J., en su tratado *De Deo creatore* (7).

Los tomistas responden (*cf.* Padre del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1907, p. 162): esta teoría permanece solidaria de la teoría de la ciencia media y choca con varias de las dificultades señaladas contra la precedente.

Alguna cosa real escaparía aún a la universal causalidad de Dios; aparecería una determinación independientemente de la determinación soberana, que es la del Acto puro, un bien finito independientemente del bien soberano, una libertad segunda obraría independientemente de la libertad primera. *Lo mejor que hay en la obra de la salvación, la determinación de nuestro acto salutífero, no provendría del autor de la salvación.*

(7) Escribe este autor (*ibid.*, p. 519): *Hæc motio voluntatem constituit in actu primo proximo electionis.* (Esta moción constituye a la voluntad en el acto próximo primero de elección.) Y añade: *Motio divina est determinata ad unum motum in iis quæ natura ad unum determinata sunt,* concedo; *in contingentibus,* nego. (La moción divina está determinada a un movimiento en aquellas cosas que por naturaleza están determinadas a uno solo, *concedo;* en las contingentes, *niego.)*

El Padre Billot mismo, nos asegura *L'Ami du Clergé* (21 febr. 1935 y artículo siguiente, pp. 392-394), no duda en declarar a esta opinión como perfectamente "ininteligible" cuando apareció (en mayo de 1899).

Ver al respecto el Apéndice II, al final de este libro.

San Pablo dice, por el contrario: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (*Filip.*, II, 13) (8); *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* (*I Cor.*, IV, 7) (9).

Santo Tomás, al formular el principio de predilección, dirá equivalentemente: "Como el amor de Dios es causa de todo bien, nadie sería mejor que otro si no fuera más amado y más ayudado por Dios": *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri* (Iª, q. XX, a. 3).

Esta doctrina de la premoción indiferente, como la del concurso simultáneo, no puede resolver el dilema: "Dios determinante o determinado, sin término medio." Que lo quiera o no, conduce a poner una *pasividad* o *dependencia* en el Acto puro, sobre todo en su presciencia (ciencia media) respecto de nuestras determinaciones libres, aun las mejores, las que, como determinaciones libres, no provendrían de El. Con relación a ellas Dios no sería autor, sino *espectador*.

Por estas razones, los tomistas admiten que (siendo Dios causa primera de todo lo que existe, excepción hecha del pecado), aun respecto de nuestros actos libres salutíferos, los decretos divinos son de suyo infaliblemente eficaces o predeterminantes, y que la moción divina, que asegura infaliblemente su ejecución, no es indiferente, indeterminada, sino que nos lleva infaliblemente a tal acto salutífero, querido por Dios, produciendo en nosotros y eficazmente con nosotros hasta el *modo libre* de ese acto.

Veremos más adelante que esta enseñanza está plenamente conforme con la dada por Santo Tomás (Iª, q. XIV, a. 5 y 8; q. XIX, a. 4; a. 6, ad Ium; q. XIX, a. 8; q. LXXXIII, a. 1, ad 3um; Iª-IIae, q. X, a. 4, ad 3um; q. LXXIX, a. 2; *De veritate*, q. XXII, a. 8 y 9).

(8) Dios es quien obra en vosotros por su buena voluntad, no sólo el querer, sino el ejecutar.

(9) ¿Quién, en efecto, te distingue? ¿Qué es lo que tienes que no lo hayas recibido?



Los tomistas no emplean, pues, la expresión "premoción física predeterminante" sino para excluir las teorías del concurso simultáneo y de la premoción indiferente. Si no hubieran sido propuestas estas teorías, como varias veces lo hizo notar Tomás de Lemos, los tomistas se contentarían con hablar, como Santo Tomás, de moción divina, pues toda moción, como tal, es premoción, y toda moción divina, como divina, no puede recibir una determinación o perfección que su causalidad no contenga virtualmente. Trátase siempre del inevitable dilema: "Dios determinante o determinado."

V. ¿Es la moción divina una asistencia puramente extrínseca de Dios, o su acción idéntica a su esencia, sin que haya nada creado que sea recibido en la potencia operativa de la creatura, para hacerla pasar al acto, por ejemplo, para hacer producir a nuestra voluntad un acto vital y libre?

Algunos teólogos lo han pensado, como los cardenales Pecci y Satolli, en tiempos de León XIII, así como, después de ellos, Monseñor Paquet y Monseñor Jansens, O. S. B.

Estos teólogos sin duda enseñan, contra los molinistas y los suarecistas, que la ciencia media es inconcebible y que el influjo divino necesario al acto libre es una moción intrínsecamente eficaz. Pero, añaden, creyendo apoyarse en Cayetano, que el decreto y el concurso divino no son predeterminantes y que no hay moción creada recibida en la potencia operativa de la creatura para hacerla pasar al acto. Para ellos no hay sino una asistencia extrínseca de Dios (*cf.* Satolli, *De operat, div.*, disp. II, lect. 3; y Paquet, *De Deo uno*, disp. VI, q. I, a. 5).

El Padre del Prado (*op. cit.*, t. III, pp. 496 ss. y 501-507) demuestra que no hay término medio entre la doctrina de los decretos predeterminantes y la teoría de la ciencia media: el conocimiento divino de los futuros libres condicionales supone, en efecto, un *decreto divino* o no lo supone.

Si se dice, rechazando la ciencia media, que ese conocimiento lo supone, ese decreto es predeterminante, sin lo cual no haría él conocer *infaliblemente* el futuro libre condicional o futurible.

Sin duda que este decreto no precede a nuestros actos libres, según una prioridad de tiempo, sino según una prioridad de naturaleza y de causalidad, y está medido, él mismo, por el único instante de la inmóvil eternidad. ¿Se sigue, acaso, como lo dice el cardenal Satolli *(ibid.)*, que se suprime el misterio por la determinación de ese decreto divino? De ninguna manera, dicen los tomistas; el misterio permanece en el sentido de que ese decreto divino predeterminante se extiende hasta lo más oscuro que hay para nosotros, hasta el modo libre de nuestros actos, y hasta el acto físico del pecado, sin ser sin embargo, en modo alguno, causa del desorden que hay en ese acto

Es necesario decir otro tanto de la moción divina, la cual también tiene sobre nuestros actos una prioridad, no de tiempo, sino de causalidad, y esta prioridad de causalidad ha sido admitida por Cayetano *(In I^am^*, q. XIX, a. 8), como por los otros tomistas. (Cayetano excluye aquí la prioridad de tiempo y no la prioridad de naturaleza. *Cf.* del Prado, *loc. cit.)*

¿NO HAY MOCIÓN CREADA ALGUNA, RECIBIDA EN LA CAUSA SEGUNDA? — Algunos han pensado que con las palabras "premoción física" los tomistas querían calificar la acción increada de Dios concebida como en relación con la nuestra.

La doctrina de Santo Tomás y sus discípulos es muy terminante sobre este punto. Enseñan comúnmente que la acción misma de Dios *ad extra* es *formalmente inmanente y virtualmente transitiva* (*cf.* Iª, q. XXV, a. 1, ad 3ᵘᵐ; *Cont. gent.*, l. II, c. XXIII, § 4; c. XXI, § 3), y que no hay *relación real de Dios a nosotros;* hay sólo de la creatura a Dios una relación de dependencia, que de ningún modo es recíproca (Iª, q. XIII, a. 12).



Así, la acción creadora es formalmente inmanente y eterna, aunque produzca, en el momento querido de antemano por Dios, un efecto en el tiempo (*cf. Cont. gent.*, l. II, c. XXXV). Mientras que la acción formalmente transitiva, como la calefacción del agua por el carbón incandescente, es un accidente que procede del agente y se termina en el paciente, la acción divina *ad extra* no puede ser un accidente; se identifica realmente con la esencia misma de Dios; es, por lo tanto, formalmente inmanente, y, sin tener las imperfecciones de la acción formalmente transitiva, se le asemeja sin embargo, en cuanto produce un efecto realmente distinto de ella, sea espiritual, sea corporal.

En este sentido es llamada virtualmente transitiva, pues tiene eminentemente toda la perfección de una acción formalmente transitiva, sin tener las imperfecciones esenciales de ésta. Se ve por ello que la *moción increada* de Dios no se asemeja sino *analógicamente* a la moción de un agente creado, la cual es incapaz de mover interior e infaliblemente nuestra voluntad a elegir esto o aquello (*cf.* Iª, q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4, y Iª-IIª, q. IX, a. 4; q. X, a. 4).

La mayoría de las objeciones contra la premoción divina se origina en el hecho de que se concibe la acción divina como semejante *unívocamente* a una acción creada, la cual no puede extenderse a producir en nosotros y con nosotros hasta el modo libre de nuestros actos (*cf.* Cardenal Zigliara, O. P., *Summa philosophica: Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4, § 5).

Pero, del hecho de que la causa segunda no puede ser independiente de una acción divina, ¿síguese que no hay moción creada alguna recibida en la causa segunda, y anterior a la operación de ésta según una prioridad no de tiempo, sino de causalidad?

¿Se sigue que la gracia actual, operante o cooperante, se identifica ya sea con la acción increada de Dios, ya sea con el acto salutífero del cual se dice que es causa?

Santo Tomás responde en un artículo donde ha tratado *ex professo* y muy extensamente esta cuestión *(De poten-*

*tia*, q. III, a. 7): *Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis... Rei naturali potuit conferri virtus propria, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina* [10].

Asimismo, al hablar de la gracia actual, distingue Santo Tomás la moción divina recibida en nosotros de Dios y de nuestros actos de conocimiento y de amor (*cf.* Iª-IIæ, q. CX, a. 2), donde se dice de la gracia actual: *est effectus gratuitæ Dei voluntatis..., in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum* [11].

Más claramente aún léese en *Contra gentes* (l. III, c. CL, § 1): *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione et causalitate*, y (l. III, c. LXVI, § 4): *Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo* [12].

(10) Aquello que es hecho por Dios en la cosa natural, por lo cual actualmente obra, es como la intención sola, teniendo una especie como de ser incompleto, al modo como los colores están en el aire y la virtud del arte en el instrumento del artista... Puede conferirse a la cosa natural una virtud propia, como la forma que permanece en la misma, no en cambio la fuerza por la cual actúe al ser como instrumento de la causa primera, si no se le diera que fuese principio universal del ser; ni tampoco puede conferirse a la virtud natural que se moviese a sí misma, ni que se conservase a sí misma en el ser; de donde surge que así como es evidente que no puede darse al instrumento del artista el que obre sin el movimiento del arte; así tampoco a la cosa natural el que obre sin la operación divina.

(11) Es el efecto de la gratuita voluntad de Dios..., en cuanto el alma del hombre es movida por Dios para conocer algo, o para quererlo, o para ejecutarlo.

(12) La moción del que mueve precede al movimiento de lo movible, por razón y causalidad; y: El complemento de la virtud del agente segundo procede del agente primero.



Se ha objetado (*cf.* Satolli, *De operat. div.*, disp. II, lect. 3): esta moción divina recibida, diminuiría la amplitud de la causalidad divina, la cual tendría necesidad de esta disposición determinada para producir la operación de la causa segunda. Y, además de esto, hay contradicción en sostener que la causa segunda es determinada a obrar mediante una última formalidad y que, no obstante ello, se determina a sí misma.

El Padre del Prado (*op. cit.*, t. III, p. 479) responde a esto: no es la causa primera la que tiene necesidad de esta determinación recibida en la causa segunda, es ésta la que tiene necesidad *de ser movida* o aplicada a actuar por la causa primera.

La amplitud de la causalidad divina de ningún modo es disminuída por ello, puesto que Dios no necesita sino querer eficazmente para realizar lo que quiere.

A la segunda dificultad, responden los tomistas: habría ciertamente contradicción en sostener que la causa segunda libre es determinada a actuar por una última formalidad que es su acto mismo y que ella se determina a ese acto. Pero es menester no confundir la moción que lleva a la causa segunda a obrar, con la operación de esta última.

La moción, por ejemplo la gracia eficaz, es dada en vista de la acción; no se identifica con ella. Del mismo modo, la calefacción pasiva del agua por el fuego no se identifica con la acción que ejerce el agua caliente sobre los cuerpos que la rodean. Más aún, lo veremos mejor a continuación, la expresión "premoción predeterminante" significa una predeterminación, no formal, sino *causal*.

Acabamos de ver lo que no es la moción divina, según el tomismo clásico.

Según ello se ven las dos proposiciones extremas de las cuales se aleja, según los tomistas, la verdadera doctrina de Santo Tomás, elevándose en medio y por encima de ellas.

Por una parte, la moción divina no torna superflua la

actividad de la causa segunda, como lo dice el ocasionalismo, y tampoco suprime la libertad, sino que la actualiza.

Por otra parte, la moción divina no es solamente un concurso simultáneo, ni una premoción indiferente, indeterminada, que deba recibir de nosotros una perfección y determinación nueva, no contenida en su causalidad; tampoco es una asistencia puramente extrínseca de Dios.

CAPÍTULO IV

# LO QUE POSITIVAMENTE ES LA PREMOCIÓN FÍSICA SEGÚN EL TOMISMO CLÁSICO

Para entenderlo bien basta explicar, con las palabras mismas de Santo Tomás, los términos: moción, premoción, física, predeterminante.

I. Es UNA MOCIÓN PASIVAMENTE RECIBIDA en la causa segunda para llevarla a obrar y, si la causa segunda es viviente y libre, a actuar vital y libremente; como lo ha dicho Santo Tomás, según vimos.

Esta moción, que en el orden sobrenatural llámase gracia actual, es realmente distinta no sólo de la acción increada de Dios de la cual depende, sino también del acto salutífero al cual está ordenada *(cf.* Iª-IIæ, q. CX, a. 2; q. CXI, a. 2).

Sobre este punto, todos los tomistas están de acuerdo; dicen, por ejemplo, como Juan de Santo Tomás *(Cursus phil., Phil. natur.*, q. XXV, a. 2): *Ista motio non potest esse operatio ipsa causæ creatæ, siquidem ista motio est prævia ad talem operationem et movet ad illam, non ergo est ipsa actio causæ creatæ, hæc enim non potest movere causam ut agentem, sed passum* (1).

(1) Esta moción no puede ser la operación misma de la causa creada, toda vez que esta moción es previa a tal operación y mueve (precisamente) a ella, luego no es la acción misma de la causa creada, ésta, en efecto, no puede mover a la causa como agente, sino como paciente.

Se puede explicar esta moción divina recibida en la causa segunda, comparándola a la creación pasivamente considerada, de la cual Santo Tomás ha hablado con bastante extensión (Iª, q. XLV, a. 3).

No queremos decir, como a menudo se ha hecho, que la moción que nos ocupa sea creación, pues nuestros actos nó son creados en nosotros *ex nihilo*, como el alma espiritual cuando es unida al cuerpo; son *actos vitales*, producidos por nuestras facultades o potencias operativas, y estas potencias creadas y conservadas por Dios tienen necesidad de ser premovidas, de recibir el *complementum causalitatis* (2) de que nos ha hablado Santo Tomás.

La gracia, sea habitual, sea actual, tampoco es creada *ex nihilo* sino que es extraída de la potencia obediencial del alma, de la cual depende como accidente (*cf.* Santo Tomás Iª-IIæ, q. CXIII, a. 9 y *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 2um y 13um).

Pero, si la moción divina de que hablamos no es, propiamente hablando, creación, no puede provenir sino de la causa creadora, la sola capaz de producir todo el ser de un efecto dado y todas sus modalidades, sea necesario, sea libre.

Santo Tomás ha dicho al respecto, en su comentario del *Perihermenias* de Aristóteles (l. I, lect. 14): *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam profundens totum ens et omnes ejus differentias: sunt enim differentiæ entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus* (*cf. Comm. in Methaph.*, l. VI, lect. 3; y Iª, q. XIX, a. 8) (3).

Además, aunque la moción que nos aplica a obrar no sea creación, se le asemeja por más de una razón. Hay *analogía* entre la creación activa y la moción activa y también entre la creación pasivamente considerada y la moción pasiva, por la cual la causa segunda es, como dice Santo Tomás, aplicada a obrar. Veamos en qué consiste esta doble analogía.

(2) Complemento de causalidad.

(3) Debe entenderse a la divina voluntad como existente fuera del orden de los seres, como una cierta causa, que se extiende a todo ser y a todas sus diferencias: existen, pues, diferencias de ser, posible y necesario y, por ende, por (obra de) la misma voluntad divina se originan la necesidad y la contingencia en las cosas.



Si la creación activamente considerada es una acción divina eterna, formalmente inmanente y virtualmente transitiva, la creación pasivamente considerada es *la relación real de dependencia* de la creatura, que llega a la existencia, con respecto del Creador, *creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem cum quadam novitate, seu incæptione* (Iª, q. XLV, a. 3, ad 3um) (4).

Asimismo, la conservación, activamente considerada, es la acción creadora continuada, y pasivamente considerada es la relación real de *constante* dependencia del ser de la creatura respecto de Dios. Ahora bien, como el ser de la creatura depende realmente de la acción divina creadora y conservadora, la acción de la criatura también depende realmente de la acción divina que es llamada moción.

*No decimos que Dios crea* nuestros actos de inteligencia y de voluntad; El no los produce *ex nihilo*, puesto que esos actos no serían ya actos vitales, ni libres; *tampoco decimos que* Dios *conserva solamente* esos actos que comienzan en un preciso instante y que antes no existían; *decimos* que Dios nos *mueve* a producirlos nosotros mismos vital y libremente.

Para evitar todo equívoco, como se distingue la creación activa y la creación pasiva, es menester distinguir aquí (*cf.* Cardenal Zigliara, *Summa phil.*, *Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4, n. 3-5) dos acepciones semejantes de la palabra moción:

1ª, *la moción activa*, que en Dios es, lo dijimos, una acción formalmente inmanente y virtualmente transitiva;

2ª, *la moción pasiva*, por la cual la creatura, que sólo tenía

(4) La creación importa el haberse de la creatura respecto del Creador con cierta novedad o comienzo.

el poder de obrar, es movida pasivamente por Dios para hacerse actualmente operante; y,

3ª, *la acción misma* de la creatura; en nosotros, el acto vital y libre de la voluntad.

Esta distinción comúnmente se hace para explicar la influencia de un agente creado sobre otro, por ejemplo, la del fuego sobre el agua. Hay:

1) la acción del fuego: calefacción activa;

2) el efecto de esta acción sobre el agua: calefacción pasiva, y

3) la acción del agua ya calentada, sobre los cuerpos que la rodean.

Igualmente, los objetos exteriores y la luz influyen sobre el ojo animado, después recibe éste una impresión, similitud del objeto y, finalmente, reacciona por el acto vital de visión.

Asimismo, nuestra voluntad espiritual, por una acción espiritual, formalmente inmanente y virtualmente transitiva, ejerce influencia sobre las facultades sensitivas y sobre nuestros miembros para llevarlos a la acción.

Es lo que Santo Tomás llama el *usus activus voluntatis* (5) (Iª-IIæ, q. XVI, a. 1), seguido del *usus passivus* de las facultades movidas y, finalmente, del acto de esas facultades, acto inmediatamente producido, *elicitado* por ellas, e imperado por la voluntad.

Es necesario, pues, no confundir la moción divina pasivamente recibida en la causa segunda, ni con la moción divina activa que es Dios mismo, ni con la operación producida por la causa segunda.

Pues bien, incurren en esta confusión aquellos que, como Satolli *(loc. cit.)*, dicen: "la voluntad no puede ser predeterminada por Dios a obrar, y a su vez determinarse ella misma a ese acto".

Habría contradicción si la voluntad recibiese de Dios su acto voluntario completo, como creado *ex nihilo;* entonces

(5) Uso activo de la voluntad.



sí que no podría producirlo. Pero lo que ella recibe es solamente una moción pasiva por la cual es aplicada a obrar según su naturaleza, es decir, vital y libremente.

Esta moción no puede, por otra parte, serle dada por ningún espíritu creado o creable por poderoso que sea, sino sólo por Dios, autor de su naturaleza y de su inclinación al bien universal, por Dios que la conserva en la existencia y le es más íntimo que ella misma.

Como lo nota Zigliara *(loc. cit.)*, cuando los adversarios de la premoción física objetan contra ella, toman, generalmente, en un sentido activo lo que los tomistas toman en sentido pasivo; confunden la premoción física, ya con la acción divina creada, que no puede ser recibida en nosotros, ya con nuestra acción propia, que supone la premoción en lugar de identificarse con ella.

Los tomistas comúnmente definen la moción que recibe nuestra voluntad: *motio divina, per quam voluntas nostra de potentia volendi reducitur ad actum volendi* (6) *(cf.* Zigliara, *loc. cit.)*. Estas últimas palabras *ad actum volendi* no significan que Dios produce en nosotros *sin nosotros* el acto de querer, sino que nuestra voluntad es movida por El a producir *ella misma vitalmente* ese acto que se llama volición.

Y entonces, como lo nota Zigliara *(ibid.)*, el acto al cual la voluntad es reducida pasivamente por la moción divina, no es su *operación vital y libre,* como lo suponen los adversarios de esta doctrina, es el movimiento o impulsión, en el orden sobrenatural, es *la gracia actual eficaz* bajo la cual ella produce su acto, ya se trate de su primer acto, vital pero no deliberado, o se trate de los actos posteriores que terminan una deliberación discursiva.

Así es como la gracia actual eficaz, que lleva a nuestra voluntad al acto salutífero, es llamada "acto próximo primero", y el acto salutífero mismo es llamado "acto segundo", aunque se trate del acto salutífero inicial. Lo mismo

(6) La moción divina, por la cual nuestra voluntad es reducida de la potencia de querer *al acto de querer.*

que el agua no calienta si no es calentada, así toda causa segunda, por ejemplo nuestra voluntad, no obra si no es premovida por Dios, Causa suprema; de otro modo, ese algo real que constituye el paso al acto, requerido para la producción de nuestras acciones vitales y libres, sería sustraído a la causalidad universal de Dios, la cual se extiende a todo lo que hay de real y de bueno fuera de El.

Sólo por confusión de la premoción física con nuestro acto voluntario, se puede deducir que nuestra voluntad —bajo esta moción declarada conforme a su naturaleza— no es dueña de su acto.

II. ¿EN QUÉ SENTIDO LA MOCIÓN DIVINA ES LLAMADA PREMOCIÓN? — Mover y ser movido son correlativos y simultáneos, *no hay prioridad de tiempo* de la moción activa sobre la moción pasiva, existen ellas al mismo instante, pues es la misma cosa la producida por el motor y la recibida en el móvil, a saber, el movimiento que procede del motor y que está en el móvil (*cf.* Santo Tomás, *In Physicam Aristotelis*, l. III, lect. 4, n. 10).

Es, pues, necesario apartar las imaginaciones que representan la premoción física como una entidad que, a la manera de una pequeña manivela puesta por Dios en nuestra voluntad, precedería en el tiempo a nuestro acto voluntario: *Motio moventis præcedit motum mobilis,* RATIONE ET CAUSALITATE (*Cont. gent.*, l. III, c. CL, § 1) (7). No hay aquí sino una *prioridad de causalidad,* como cuando se trata del decreto eterno, superior al tiempo, cuya ejecución es asegurada por la moción divina.

Pero si se trata de ese decreto, está medido por el único instante de la inmóvil eternidad, el cual corresponde, sin cambio, a todos los instantes sucesivos del tiempo, como la cúspide de una pirámide corresponde a todos los puntos de su base y a cada uno de sus lados.

Si se trata de la moción recibida en la voluntad creada, es

(7) La moción del que mueve precede al movimiento del móvil, por razón y causalidad.



recibida ella en el mismo instante de tiempo en el cual el acto voluntario es producido. En el angel, es un tiempo *discreto,* medida de sus actos sucesivos, que no tienen nada que ver con el movimiento del sol; en el hombre, es el tiempo *continuo* del día y de la hora, en razón del movimiento sensible de la imaginación y del organismo, el cual acompaña a nuestros actos intelectuales y voluntarios.

Se ve por ahí que la premoción física y el acto libre, que la sigue al mismo instante, no dependen infaliblemente de lo que les *precede en el tiempo,* es decir, en el pasado, sino solamente de lo que les precede en el presente siempre inmutable (*nunc stans*) de la eternidad, que es la medida de los decretos divinos. Tampoco pueden los tomistas admitir sin distinción la definición molinista de la libertad: *facultas quæ, præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis, adhuc potest agere vel non agere* (8).

Si por *præsuppositis omnibus ad agendum prærequisitis* se entiende sólo lo que es prerrequerido con una *prioridad de tiempo,* esta definición es absolutamente verdadera; pero si, por el contrario, por estas palabras se entiende aún lo que es prerrequerido con una *simple prioridad de causalidad* (a saber, la moción divina y el último juicio práctico que precede a la elección voluntaria), entonces la definición ya no es verdadera sino gracias a otra distinción: bajo la moción divina eficaz que se extiende hasta el modo libre de nuestros actos, nuestra voluntad, realizando el acto eficazmente querido por Dios, conserva, en razón de su amplitud ilimitada especificada por el bien universal, *la potencia real* de no efectuarlo y hasta de efectuar el acto contrario (*remanet potentia ad oppositum*) (9); pero no puede ser que, bajo la moción divina eficaz, la voluntad *omita de hecho* el acto eficazmente querido por Dios, o realice el acto contrario.

Santo Tomás es formal sobre este punto; basta citar,

(8) La facultad que, presupuestas todas las cosas prerrequeridas para obrar, todavía puede obrar o no obrar.

(9) Permanece la potencia a lo opuesto.

entre otros textos, el de la Iª-IIæ, q. X, a. 4, ad 3um: *si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur* (10).

Báñez no ha dicho algo más categórico. Ya no hay *indiferencia potencial* en la cual estaba la facultad antes de producir su acto, hay ahora *indiferencia actual* del acto mismo ya determinado, la cual se inclina con indiferencia dominadora hacia un bien particular, absolutamente desproporcionado con la amplitud universal de la voluntad especificada por el bien universal.

El acto no cesa de ser libre porque está determinado; de otro modo, ninguno de los actos de la voluntad divina sería libre, puesto que son, todos ellos, determinados *ab æterno* e inmutables.

La indiferencia potencial no es de la esencia de la libertad, no se encuentra en la libertad divina donde no existe sino la indiferencia actual del Acto puro respecto de todo bien finito; tampoco se halla en nuestros actos más libres, los que después de su determinación permanecen aún libres.

La expresión "premoción" indica, pues, una prioridad no de tiempo, sino sólo de razón y de causalidad, y si esta prioridad no existiese, ya no habría *moción,* sino sólo concurso simultáneo, tal, dice Molina, como el que se prestan dos hombres que sirgan un navío, no influyendo el primero sobre el segundo, sino ejerciendo cada uno su acción sobre el navío mismo.

No es así como Dios concurre a la acción de la causa segunda, pues El la aplica a producir su acción, sin lo cual esta realidad que es el paso del estado de potencia inactiva a la producción del acto, sería sustraída a la causalidad universal de Dios.

(10) Si Dios mueve la voluntad hacia algo, incomposible es con esta posición que la voluntad no se mueva hacia eso. Sin embargo no es imposible simplemente *(simpliciter)*. De donde no se sigue que la voluntad sea movida por Dios con necesidad.



III. La premoción es llamada física, no por oposición a metafísica o a espiritual, sino *por oposición a la moción moral* que se ejerce a manera de atractivo objetivo, atractivo de un bien propuesto a la voluntad.

Santo Tomás a menudo ha distinguido estas dos mociones, una *quoad specificationem actus,* moción que viene del objeto o del fin, otra *quoad exercitium actus* (11), moción esta que proviene del agente, por ejemplo en Iª-IIæ, q. X, a. 2. En particular ha indicado esta distinción en la Iª, q. CV, a. 4, en donde se dice que Dios *mueve toda causa segunda:*

1º, *como fin último,* pues toda operación es para un bien verdadero o aparente, que es una similitud participada del soberano bien que es Dios;

2º, *como Agente supremo,* por cuya virtud opera todo agente subordinado. *Utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando (ibid., cf.* ad 3um) (12).

En el artículo precedente, Santo Tomás explica esos dos géneros de moción con relación a la inteligencia y a la voluntad, al decir que esas facultades son movidas por el objeto que les es propuesto y en cuanto al ejercicio de su acto por Dios. Añade Santo Tomás que Dios solo visto cara a cara puede atraer invenciblemente nuestra voluntad, puesto que sólo El es adecuado a su capacidad de amar (Iª-IIæ, q. X, a. 2).

En cuanto a la moción *quoad ad exercitium,* la voluntad no puede recibirla más que de sí misma, de un acto anterior, y de Dios, quien sólo ha podido crearla de la nada con el alma espiritual y ordenarla al bien universal. El orden de los agentes debe, en efecto, responder al orden de los fines *(cf.* Iª-IIæ, q. IX, a. 6).

Se explica, pues, cómo Dios, moviendo así nuestra vo-

(11) En cuanto a la especificación del acto... En cuanto al ejercicio del acto.

(12) Por ambos modos es propio de Dios el mover a la voluntad, pero máximamente por el segundo modo, inclinándola interiormente.

luntad, *interius eam inclinando,* no la violenta, ya que la mueve según su inclinación al bien universal, actualiza en ella esta inclinación general y la lleva fuerte y suavemente a restringirse ella misma, con una indiferencia dominadora, a tal bien particular, querido así libremente en vista de la felicidad, pues el hombre quiere naturalmente ser feliz y busca la dicha en todo lo que quiere.

En el mismo lugar (Iª, q. CV, a. 4, ad 3um) Santo Tomás nota que nuestros actos no serían ni libres, ni meritorios, si la voluntad fuera de tal modo movida por Dios que de ninguna manera se moviese a sí misma; pero no es así. *Per hoc quod voluntas movetur ab alio (a Deo), non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti (ibid.)* (13).

Este último punto está explicado en la Iª-IIæ, q. IX, a. 3, donde se dice que la voluntad, en cuanto quiere el fin, se mueve a querer los medios.

Santo Tomás subraya *(ibid.,* a. 6, ad 3um) que, si la voluntad no pudiese moverse a sí misma, si sólo fuese movida por Dios, nunca pecaría. "Pero bajo la moción divina, que lo lleva a querer la felicidad, el hombre por la razón se determina (en el orden de las causas segundas) a querer esto o aquello, un bien verdadero o un bien aparente. Sin embargo, Dios mueve a veces especialmente a algunos a querer tal bien determinado, como sucede en aquellos a quienes mueve por su gracia."

He aquí ese texto sobre el cual tanto se ha escrito:

*Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum* SPECIALITER *Deus movet aliquos* AD ALIQUID DETERMINATE VOLENDUM, *quod est bonum, sicut*

(13) Porque la voluntad sea movida por otro (por Dios), no se excluye que se mueva de por sí, como se dijo, y por consiguiente no se quita la razón del mérito o del demérito.



*in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur* (Iª-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um) (14).

Algunos molinistas han pretendido, según este último texto, que para Santo Tomás la moción divina no es predeterminante, y que bajo una *misma moción* que lleva a querer la felicidad, tal hombre hará un acto bueno (al menos naturalmente bueno, *actum ethice bonum),* mientras que tal otro pecará.

Esta interpretación tropieza con un buen número de otros textos de Santo Tomás; ante todo, con el principio de predilección muchas veces formulado por él, según el cual, "siendo el amor de Dios causa de todo bien, nadie sería *mejor* que otro si no fuera más amado y más ayudado por Dios" (Iª, q. XX, a. 3). Pues bien, en la interpretación molinista del texto de la Iª-IIæ de que hablamos, sucedería que de dos hombres igualmente amados y ayudados por Dios, uno llegaría a ser mejor que el otro por ese acto naturalmente bueno, que consiste en pagar las deudas, por ejemplo. Uno se hará mejor sin haber recibido más de Dios; no dependería de la causa libre de todo bien el que existiese mayor bien en este hombre que en aquel otro.

Finalmente, esta interpretación molinista es contraria a un buen número de textos formales de Santo Tomás *(cf.* Iª-IIæ, q. X, a. 4, ad 3um), y al mismo final del texto a que nos referimos, en donde se dice: *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur* (15).

(14) Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, hacia el objeto universal de la voluntad, que es el bien, y sin esta moción universal el hombre no puede querer algo. Pero el hombre por la razón se determina a querer esto o aquello, lo que es verdaderamente bueno o aparece bueno. Pero, no obstante, a veces *especialmente* mueve Dios *a algunos a querer algo determinado,* que es bueno, así (sucede) en aquellos a quienes mueve por la gracia, como se dirá más adelante.

(15) Pero, a veces, Dios mueve a algunos *especialmente, a querer tal bien determinado,* como en los que mueve por la gracia. Ver más adelante.

Los comentaristas de Santo Tomás, tales como Billuart (*Cursus theol., De actibus humanis,* diss. III, a. 3), del Prado (*De gratia et libero arbitrio,* t. I, p. 236; t. II, pp. 228, 256), Garrigou-Lagrange (*Dieu,* pp. 414, 486) admiten, generalmente, que se trata aquí de la gracia operante, de la cual se habla más adelante (Iª-IIæ, q. CXI, a. 2). Vamos a ver que es así, al explicar las tres proposiciones del texto que nos ocupa, por medio de *los tres modos* principales según los cuales Dios nos mueve:

a) *antes de la deliberación:* a querer la felicidad en general;

b) *después de la deliberación:* a querer tal bien particular sobre el cual hemos deliberado; si el acto es sobrenatural se produce aquí bajo la gracia cooperante;

c) *por encima de la deliberación,* por la especial inspiración del Espíritu Santo, que es una gracia operante: tales son los actos de los dones del Espíritu Santo.

Varios molinistas reconocen que, según Santo Tomás, en este último caso, hay premoción predeterminante, pero añaden: entonces el acto ya no es libre, ni meritorio (*cf.* P. de Guibert, S. J., *Etudes de théologie mystique,* Toulouse, 1930, p. 170). Santo Tomás sostiene, por el contrario, que los actos de los dones del Espíritu Santo, por ejemplo, del don de piedad, son libres y meritorios (*cf.* Iª-IIæ, q. LXVIII, a. 3, corp. y ad 2um). Los dones, precisamente, nos disponen a recibir de manera dócil y meritoria la inspiración especial del Espíritu Santo. Así, la Santísima Virgen María fué movida *fortiter et suaviter* a decir, infalible y libremente, su *fiat* el día de la Anunciación, en vista de la Encarnación redentora que infaltablemente debía acaecer ([16]).

([16]) La doctrina de Santo Tomás sobre la gracia operante (Iª-IIæ, q. CXI, a. 2) y sobre la inspiración especial del Espíritu Santo recibida por los dones, estorba particularmente, se ve, a los molinistas. Es por ello que están inclinados a modificarla notablemente al decir que esta inspiración especial lleva a un acto no libre, no meritorio, que lo inclina (como una gracia actual) a un acto meritorio subsiguiente producido por las virtudes.

De ello, de que los dones del Espíritu Santo no están ordenados



IV. ¿EN QUÉ SENTIDO LA PREMOCIÓN ES LLAMADA PREDETERMINANTE, AUNQUE NO NECESITANTE, es decir, predeterminante, aunque conforme a la naturaleza de nuestra voluntad libre, que debe permanecer dueña de su acto?

Se trata aquí de una predeterminación no formal sino *causal* (*cf.* Cardenal Zigliara, *Summa phil., Theol. naturalis,* l. III, c. IV, a. 4, § 6).

Los molinistas dicen generalmente: Si Dios por su moción determina la voluntad a querer esto más bien que aquello, la voluntad ya no puede luego determinarse a sí misma a ello.

Eso es confundir la predeterminación *causal,* que nos lleva *suaviter et fortiter* a determinarnos, con la determinación *formal,* que es la del acto voluntario ya determinado, y que sigue a la otra según una prioridad no de tiempo, sino de causalidad.

Autores como el Padre Pignataro, S. J. (*De Deo creato-*

inmediatamente a actos meritorios, se sigue que la vida mística o la contemplación infusa (que procede de la fe iluminada por los dones de inteligencia y sabiduría) no está en la vía normal de la santidad, sino que es un don de suyo extraordinario como las visiones y las revelaciones, pues la santidad no puede consistir en actos no meritorios. Como por otra parte los siete dones están en todos los justos, esos teólogos son llevados a admitir para los actos de los dones un *doble modo, uno ordinario* (relacionado con las gracias llamadas medicinales, que producen actos no meritorios antes de la justificación), y *otro extraordinario,* y de tal manera, que el primer modo *no está ordenado al segundo.* Desde entonces no se ve cómo actos tan diferentes, heterogéneos, de los cuales el inferior no está ordenado al superior, podrían proceder de un mismo *habitus.* Varios de esos teólogos llegan a negar el principio de la especificación de los *habitus* por su objeto formal y la diferencia específica de los dones del Espíritu Santo y de las virtudes infusas. Así es cambiada completamente la doctrina de Santo Tomás sobre los dones, y se hacen esfuerzos para demostrar que él mismo en la Suma Teológica ha modificado lo que había dicho sobre este punto en su Comentario sobre las Sentencias. En otras palabras, los molinistas se sienten muy estorbados por la doctrina de Santo Tomás sobre la gracia operante (Iª-IIae., q. CXI, a. 2), sea que se trate de los actos de los dones, de la justificación del adulto, del primer acto voluntario del ángel, de la libertad de los bienaventurados, o de la libertad impecable de Cristo.

*re*, 1899, p. 519), admiten la premoción física, pero de ningún modo la predeterminación. Y sin embargo, como lo decía el cardenal Zigliara *(loc. cit.)*, premoción y predeterminación, indican la misma cosa, pero *premoción* con respecto a la *omnipotencia*, y *predeterminación* con respecto al *decreto predeterminante de la voluntad divina*.

La voluntad divina predetermina que tal acto salutífero, por ejemplo el *fiat* de María, la conversión de San Pablo, la de Magdalena o la del buen ladrón, será realizado en el tiempo, tal día, a tal hora, y que lo será libremente, puesto que la omnipotencia mueve la voluntad humana *ab intus* sin violentarla en nada para asegurar la ejecución de ese decreto.

San Agustín ha escrito en *De gratia et libero arbitrio* (c. XVI y XVII): *Certum est nos mandata servare si volumus . . . Certum est nos velle cum volumus, sed ille (Deus) facit ut velimus bonum, de quo dictum est Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere* (Filip., II, 13). *Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit: Faciam ut in justificationibus meis ambuletis et judicia mea observetis et faciatis* (Ez., XXXVI, 27) . . . *Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens* (17).

La moción divina recibida en la causa segunda es predeterminante en cuanto asegura infaliblemente la ejecución de un decreto divino. Es una predeterminación *causal y no formal*, mientras que la del decreto es, a la vez, *formal y causal*; en fin, la determinación de nuestro acto voluntario ya producido es *formal y no causal*; pero, como lo hemos dicho, lejos de excluir la indiferencia dominadora actual, la implica, pues el acto libre ya determinado permanece libre, aun el acto inmutable de la libertad divina queda libre a pesar de su inmutabilidad.

(17) Cierto es que si queremos observamos los mandamientos... Cierto es que nosotros queremos cuando queremos, pero El (Dios) hace que queramos el bien, de lo que se ha dicho que Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar *(Filip.*, II, 13). Cierto es que nosotros hacemos, cuando hacemos, pero El hace que hagamos, proveyendo de fuerzas eficacísimas a la voluntad, El, que dice: Haré que guardéis mis preceptos y observéis mis leyes, y las practiquéis *(Ez.*, XXXVI, 27). Porque El mismo, (es quien) para que queramos, opera comenzando, (y) quien coopera consumando con los que quieren.



He aquí lo que dice Santo Tomás al respecto:

*Contra gentes*, l. III, c. LXXXVIII, fin: *Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicit in* l. *Prov.*, XXI, 1: *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclinabit illud.*, y *(Phil.*, II, 13): *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (18).

*Ibid.*, c. LXXXIX: *Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis* VIRTUTEM VOLENDI, *non sic*, QUOD FACIAT NOS VELLE HOC VEL ILLUD, *sicut Origenes exponit in tertio* Periarchon, *liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas . . . Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim (Is.*, XXVI, 12): *"Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine". Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Præterea, hoc ipsum quod Salomon dicit (Prov.*, XXI, 1): QUOCUMQUE VOLUERIT INCLINABIT ILLUD, *ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius . . . Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur* (19).

(18) Sólo Dios puede mover la voluntad por modo de agente, sin violencia.

De ahí que se dice en el libro de los Proverbios (XXI, 1): *El corazón del rey está en la mano de Dios y hacia donde quisiere, lo inclinará;* y, en Filip. (II, 13): Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, por su buena voluntad.

(19) Algunos, en verdad, no entendiendo cómo Dios pueda causar en nosotros el movimiento de la voluntad sin perjuicio de la libertad,

*Ibid.*, c. XC, fin: *Damascenus dicit* in l. II, *De orthod. fide*, c. XXX, *quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non* PRÆDETERMINAT; *(hæc verba) exponenda sunt, ut intelligatur ea quæ sunt in nobis divinæ providentiae* DETERMINATIONI NON ESSE SUBJECTA QUASI AB EA NECESSITATEM ACCIPIENTIA ([20]).

Esta interpretación del texto de San Juan Damasceno dada por Santo Tomás contiene la aserción de la *predeterminación no necesitante* como doctrina propia de este último, de otro modo, admitiría pura y simplemente la expresión del Damasceno *non prædeterminat.*

En la construcción de la frase de Santo Tomás el *no* recae directamente sobre *quasi*, es decir, que nuestras elecciones o actos libres están sujetos a la determinación de la Providencia, *sed non quasi ab ea necessitatem accipientia* ([21]). En otros términos, esta predeterminación es "no necesitante", puesto que se extiende hasta el modo libre de nuestros actos, el cual, siendo ser, cae bajo el objeto adecuado de la omnipotencia, fuera del cual sólo está el mal, que proviene de la causa deficiente *(cf. De veritate*, q. V, a. 5, ad I[um]).

*Contra gentes*, l. III, c. XCI: *Electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur (id est non mediantibus angelis) . . . Solus Deus nostrarum voluntatum et* ELECTIONUM CAUSA EST ([22]).

*Ibid.*, c. XCII, § 1: *Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis* ([23]).

*Ibid.*, c. XCII: § 3: *Operatio angeli et corporis cælestis est solum sicut disponens ad electionem; operatio autem Dei est sicut perficiens. Non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus cæleste inclinat;* SEMPER TAMEN HOC HOMO ELIGIT, QUOD DEUS OPERATUR IN EJUS VOLUNTATE. *Unde custodia angelorum interdum cassatur . . . divina vero providentia semper est firma* ([24]).

*Ibid.*, § 10, fin: *Ex una divina dispositione potest homo ad omnia dirigi* (es lo que sucede con los predestinados) ([25]).

*Ibid.*, l. III, c. XCIV, § 9: *Inter partes autem totius universi prima differentia apparet secundum contingens et*

han tratado malamente de exponer esas autoridades, diciendo que Dios causa en nosotros el querer y el obrar en cuanto nos da la *virtud de querer* y no, en cambio *que nos haga querer esto o aquello*, como expone Orígenes en el tercer *Periarchon* defendiendo el libre albedrío contra las predichas autoridades . . . A las cuales autoridades de la Sagrada Escritura evidentemente se hace resistencia. Dícese, en efecto *(Is.*, XXVI, 12): *Todas nuestras obras las obraste en nosotros, Señor.* De donde surge que no sólo tenemos de Dios la virtud de querer, sino que también la operación. Además, lo mismo que dice Salomón *(Prov.*, XXI, 1): *Hacia donde quisiere lo inclinará*, pone de manifiesto no sólo que la divina causalidad se extiende a la potencia de la voluntad, sino también al acto de la misma . . . Necesario es, pues, que en las cosas espirituales todo el movimiento de la voluntad sea causado por la Voluntad primera.

([20]) San Juan Damasceno dice en el libro II, *De orthod. fide*, c. XXX, que Dios *preconoce* aquellas cosas que están en nosotros, pero *no las predetermina;* (estas palabras) deben ser expuestas de modo que se entienda que aquellas cosas que están en nosotros no están sujetas a la determinación de la divina providencia como debiendo recibir de Ella necesidad.

([21]) Pero no como recibiendo necesidad de parte de Ella.



([22]) Las elecciones y los movimientos de las voluntades son dispuestos inmediatamente por Dios (esto es, no mediante los ángeles) . . . *Sólo Dios es causa* de nuestras voluntades y *elecciones.*

([23]) Pero aunque sólo Dios opere directamente la elección del hombre, sin embargo, la acción del ángel algo opera para la elección del hombre, por persuasión.

([24]) La operación del ángel y del cuerpo celeste es sólo como disponente para la elección; en cambio, la operación de Dios es como operante *(perficiens)* . . . No siempre el hombre elige aquello que le insinúa el ángel custodio, ni aquello hacia lo cual le inclina el cuerpo celeste; *en cambio, siempre elige el hombre lo que Dios opera en su voluntad.* De donde a veces la guarda de los ángeles fracasa . . . la divina providencia, en verdad, siempre es firme.

([25]) Por una sola disposición divina puede el hombre ser dirigido en todas las cosas.

*necessarium . . . Cadit igitur sub ordine divinæ providentiæ non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium vero necessario* (26).

*Ibid.*, § 10: *Est divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest* (27).

*Ibid.*, § 11: *Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario* (28).

*Ibid.*, § 13: *Sic omnia sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant . . . Ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet* (29).

Ver también, l. I, c. LXVIII: *Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis . . . Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis* (30). *(Item: Quodl.*, XII, a 6.)

Todos estos textos de *Contra gentes* demuestran que para Santo Tomás la moción divina, que nos lleva a los actos libres salutíferos, es una moción *quoad exercitium* (31)

(26) Entre las partes de todo el universo la primera diferencia que aparece es lo contingente y lo necesario . . . Por ende, cae bajo el orden de la divina providencia no sólo que exista *este* efecto, sino también que este efecto exista contingentemente, y otro, en cambio, necesariamente.

(27) La divina providencia es de por sí causa de que este efecto se produzca contingentemente, y esto no puede fallar.

(28) Proveyó Dios que algo debería ser contingente, síguese, por ende, infaliblemente, que existirá contingente y no necesariamente.

(29) De tal modo todas las cosas están previstas por Dios, para que por nosotros lleguen a ser hechas libremente. A su providencia concierne que las causas defectibles, cuando lo permita, fallen, y cuando las conserve no defeccionen.

(30) Conoce en efecto Dios todas las cosas conociendo su esencia, a las que se extiende su causalidad. Ahora bien, se extiende a las operaciones del intelecto y de la voluntad . . . Conoce Dios, por lo tanto, los pensamientos y las afecciones de la mente.

(31) En cuanto al ejercicio.



o física, la cual, por sí misma e infaliblemente, nos inclina, sin violentarnos, a este acto libre más bien que a aquel otro; esto, porque la causalidad divina se extiende hasta el modo libre de nuestros actos, que también es ser.

Es decir, que para el Angélico la moción divina es predeterminante, aunque no necesitante. Es la misma doctrina que expone en el *De veritate* (q. XXII, a. 8): *Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur ut natura: unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut inmediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus* (32).

El texto es claro: la voluntad humana como causa segunda se determina a tal acto libre; luego *ita et multo amplius Deus.* Dios como causa primera *quæ vehementius imprimit* la lleva infaliblemente a determinarse a tal acto libre más bien que a tal otro; así, El es causa de la conversión de San Pablo, de Magdalena o del buen ladrón *(cf. ibid.*. q. XXII, a. 9; *De malo*, q. VI, a. 1, ad 3um, y también *Comment. in I l. Perihermenias*, lect. 14).

En todos estos textos se ve que para Santo Tomás, la causalidad divina se extiende hasta el modo libre de nuestras determinaciones, de suerte que todo lo real y bueno que hay en ellas depende de Dios como de causa primera, y de nosotros como de causa segunda. En este sentido la moción divina es predeterminante y no necesitante.

El carácter de predeterminación es particularmente afirmado por Santo Tomás en su *Comentario sobre San Juan*,

(32) Puede Dios cambiar la voluntad por esto que El mismo obra en la voluntad como en la naturaleza, de donde, así como toda acción natural existe por Dios, así toda acción de la voluntad, en cuanto es acción, no sólo proviene de la voluntad como inmediato agente, sino (también) de Dios como del Primer Agente, quien más vehementemente mueve; de donde así como la voluntad puede cambiar su acto en otro, así y mucho más Dios.

cuando explica el pasaje de este evangelio, en que se dice *(Juan,* II, 4): "*nondum venit hora mea*" ([33]): *Intelligitur hora passionis, sibi non ex necessitate sed secundum divinam providentiam determinata* ([34]). Manifiestamente, se trata aquí de un decreto de la voluntad divina, *determinante* e infalible, pero *no necesitante.* Lo mismo *In Joan.,* VII, 30: "*Quærebant eum apprehendere et nemo misit in illum manus, quia nondum venerat hora ejus*" ([35]): *Intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita* ([36]).

Ver todavía *In Joan.,* XIII, 1: "*Sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem . . .*": *Nec est intelligenda hora ista fatalis, quasi subjecta cursui et dispositioni stellarum, sed determinata dispositione et providentia divina* ([37]).

Y todavía *In Joan.,* XVII, 1: "*Pater venit hora; clarifica Filium tuum*". *Nec hora fatalis necessitatis, sed suæ ordinationis et beneplaciti* ([38]).

En todos estos textos se trata, manifiestamente, de un decreto divino infalible predeterminante que recae sobre la hora de Jesús, y por ello mismo sobre *el acto libre* que infaliblemente debía efectuar al querer morir por nuestra salvación. Se trata, también, del decreto permisivo referente al pecado de Judas que antes de esta hora no podía dañar a Nuestro Señor.

Se ha pretendido *(cf.* A. d'Alès, *Dict. apolog.,* artículo "Providence", apéndice: Prédétermination physique) que la expresión *Deus non ex necessitate prædeterminat* no está en las obras de Santo Tomás. Al contrario, los textos sobre San Juan dicen que la hora de Jesús, de su acto libre de oblación en Getsemaní y la de la traición de Judas, estaba *non ex necessitate a Deo determinata et præfinita* ([39]).

Es la misma doctrina que, en fin, encontramos en la *Suma teológica* de Santo Tomás y bajo la forma definitiva que le ha dado. Sólo citaremos los textos principales. Iª, q. XIX, a 4: *Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius* ([40]). He aquí el decreto eterno predeterminante. ¿Cómo salvaguarda nuestra libertad?

Santo Tomás lo explica en el texto fundamental al que es necesario volver siempre (Iª, q. XIX, a. 8): *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult; vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter* ([41]).

Santo Tomás se plantea *(ibid.)* esta objeción, que será siempre renovada por los molinistas: *Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit . . . sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apostolus (Rom.,* IX, 19): *Voluntati enim ejus quis resistit? Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem* ([42]).

([33]) Aun no ha llegado mi hora.

([34]) Entiéndese la hora de la pasión, no por necesidad *(ex necessitate),* sino determinada según la divina providencia.

([35]) Buscaban cómo prenderle y nadie puso en El la mano, porque aun no había llegado su hora.

([36]) Debe entenderse su hora, no por necesidad *(ex necessitate)* fatal, sino prefijada por toda la Trinidad.

([37]) "Sabiendo Jesús que había llegado la hora de su tránsito de este mundo al Padre . . .": Tampoco debe ser entendida, esta hora, fatal, como sujeta al curso y a la disposición de las estrellas sino determinada por disposición y providencia divina.

([38]) "Padre llegó la hora; glorifica a tu Hijo": No hora fatal de necesidad, sino de su ordenación y beneplácito.

([39]) Estaba determinada y predefinida por Dios, no por necesidad.

([40]) Los efectos determinados proceden de la infinita perfección del mismo (Dios), según la determinación de la voluntad y del intelecto del mismo.

([41]) Siendo la voluntad divina eficacísima, no sólo se sigue que se hagan aquellas cosas que Dios quiere se hagan, sino también que sean hechas por aquel modo por el cual quiere se hagan; ahora bien, quiere que algunas se hagan necesariamente, algunas contingentemente.

([42]) Toda causa que no puede ser impedida, produce por necesidad su efecto . . . Así la voluntad de Dios no puede ser impedida; dice, en efecto, el Apóstol *(Rom.,* IX, 19): ¿Quién resiste a su voluntad? Luego, la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas queridas.

En lugar de responder por la previsión divina de nuestra determinación libre, como lo harán los partidarios de la ciencia media, responde Santo Tomás (*ibid.*, ad 2um): *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult* ([43]). Es lo ya leído en *Contra gentes*, l. III, c. XCIV, § 11.

Ese texto expresa, tan claramente como es posible, que la eficacia intrínseca e infalible de los decretos y de la moción de Dios, lejos de destruir la libertad de nuestros actos, la opera, pues esta eficacia se extiende hasta el modo libre de esos actos, el cual también es ser.

Dice igualmente Santo Tomás (Iª, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um): *Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem* ([44]).

Además, en la Iª, q. XXIII, a. 1, ad Ium, Santo Tomás explica, como lo ha hecho en *Contra gentes* (l. III, c. XC, fin) las palabras del Damasceno: *Præcognoscit Deus ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea* ([45]).

Santo Tomás responde brevemente: *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo, quo subdit: Non enim vult malitiam,*

([43]) De esto mismo que nada resiste a la voluntad divina, se sigue que no sólo se hagan aquellas cosas que Dios quiere se hagan, sino que también se hagan contingentemente, o necesariamente, las que así quiere se hagan.

([44]) Dios es la causa primera que mueve las causas naturales y voluntarias. Y así como a las causas naturales, al moverlas, no les quita que sus actos sean naturales, así, moviendo las causas voluntarias, no les quita que sus acciones sean voluntarias, sino que más bien hace esto en ellas; opera, en efecto, en cada uno según su propiedad.

([45]) Dios preconoce aquellas cosas que están en nosotros, no las predetermina.



*neque compellit virtutem. Unde prædestinatio non excluditur* ([46]).

Este texto muestra que Santo Tomás, al excluir la predeterminación necesitante, admite la predeterminación no necesitante que implica, a sus ojos, la predestinación.

Ver todavía, Iª, q. XXIII, a. 6: *Prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem* ([47]).

A la luz de estos textos, se puede ver fácilmente el sentido de los que se leen en la Iª-IIae, q. X, a. 4, corp.: *Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat* ([48]).

En toda esta cuestión X, a. 1, 2, 3, Santo Tomás ha empleado la expresión *non ex necessitate movere* en este sentido: *mover sin necesitar;* en el mismo sentido dice aquí *non ex necessitate ad unum determinat* ([49]), como lo ha dicho en los textos del *Comentario sobre San Juan*, citados más arriba, a propósito de "la hora" de Jesús fijada por la Providencia.

En todas partes se trata de una predestinación no necesitante, que se extiende hasta el *modo* libre de nuestros actos. Santo Tomás repite aquí mismo (Iª-IIæ, q. X, a. 4 ad Ium): *voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ mo-*

([46]) El Damasceno denomina predeterminación a la imposición de la necesidad, como es en las causas naturales, las cuales están predeterminadas *ad unum*. Surge ello de lo que añade: No quiere en efecto la malicia, ni compele a la virtud. De donde la predestinación no se excluye.

([47]) La predestinación consigue su efecto certísima e infaliblemente y sin embargo no impone necesidad.

([48]) Porque la voluntad es un principio activo no determinado a una cosa *(ad unum)*, sino que se encuentra indiferentemente respecto de muchas, así Dios mueve a la misma, en tanto la determina a una cosa no por necesidad *(ad unum ... non ex necessitate)*.

([49]) Determina a una cosa no por necesidad.

*tioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ* (50).

Es decir, que Dios no puede por su moción *necesitar* la voluntad a querer un bien particular que le es presentado como bueno bajo un aspecto, y no bueno bajo otro (Iª-IIae, q. X, a. 2). Tal objeto, absolutamente inadecuado a la amplitud universal de la voluntad, especifica al acto libre en virtud del principio: los actos son especificados por su objeto, y por lo tanto el acto de voluntad que recae sobre un bien particular así propuesto por la inteligencia *sub indifferentia judicii* (51) no puede ser libre. Es, para Santo Tomás, la definición misma del acto libre (Iª-IIae, q. X, a. 2); mientras que la definición molinista de la libertad hace abstracción del objeto especificador al decir: *Libertas est facultas quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere* (52).

Los tomistas, considerando que el acto libre, como todo acto, es especificado por su objeto, dicen como el Concilio de Trento: "bajo la moción divina *eficaz*, la voluntad conserva la *potencia* de resistir; *puede* resistir, *si lo quiere*, pero bajo la gracia eficaz *no lo quiere* nunca, como Sócrates sentado *puede* levantarse, pero jamás está al mismo tiempo sentado y de pie". También enseñan comúnmente: *Implicat voluntatem, stante judicio indifferenti, necessitari a motione divina ex efficaci (cf.* Billuart, *Cursus theol. de actibus humanis,* diss. II, a. 5) (53).

(50) La voluntad divina no sólo se extiende a que algo sea hecho por una cosa, a la cual mueve; sino que también sea hecho del modo que corresponde a su naturaleza. Y, por lo tanto, repugnaría a la moción divina que la voluntad fuese movida *ex necessitate,* lo cual no compete a su naturaleza, (en vez de) que libremente fuese movida, tal como compete a su naturaleza.

(51) Bajo indiferencia de juicio.

(52) La libertad es la facultad que, puestos todos los prerrequisitos para obrar, puede obrar o no obrar.

(53) Contradice a la voluntad, estando el juicio indiferente, que sea necesitada por la moción divina de por sí eficaz.



Como la voluntad no puede querer un bien desconocido, que no le es propuesto por la inteligencia, asimismo tampoco puede querer un bien de modo distinto del que le es propuesto; no puede querer necesariamente lo que le es propuesto como no deseable necesariamente. El acto especificado por este objeto no puede ser sino libre, y la moción divina eficaz no puede cambiar su naturaleza; por lo tanto, esta moción no es necesitante. No obstante, cuando es eficaz, lleva a la voluntad infaliblemente a querer libremente este bien particular más bien que aquel otro: en este sentido es llamada *predeterminante.*

Tal es, en verdad, el pensamiento de Santo Tomás; ninguna duda puede quedar al respecto, si se lee en el mismo lugar, Iª-IIae, q. X, a. 4, la respuesta ad 3um. La objeción que se formula aquí Santo Tomás *(ibid.)* es la que siempre será hecha por los molinistas: *Possibile est, quo posito non sequitur impossibile: sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle* (54).

Santo Tomás, lejos de responder por la previsión divina de nuestro consentimiento, responde *(ibid.,* ad 3um): *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur* (55). En efecto, queda en la voluntad la potencia real de ejecutar el acto contrario, pero este acto contrario, realmente *posible,* nunca es *existente*

(54) Es posible aquello, supuesto lo cual, no se sigue lo imposible: síguese, en cambio, lo imposible, si se supone que la voluntad no quiere esto, hacia lo cual Dios la mueve, porque según esto la operación de Dios sería ineficaz. Luego no es posible que la voluntad no quiera esto, hacia lo cual Dios la mueve. Luego *necesario* es que lo quiera.

(55) Si Dios mueve la voluntad hacia algo, es incomposible con esta posición el que la voluntad no sea movida hacia ello. Sin embargo no es imposible simplemente *(simpliciter).* De donde no se sigue que la voluntad sea movida por necesidad *(ex necessitate)* por Dios.

bajo la gracia eficaz; de lo contrario ésta ya no sería eficaz. Por eso se dice que la resistencia actual no es *composible* con la gracia eficaz. *Ita Socrates sedens potest stare; sed non potest simul stare et sedere; necesse est eum sedere, dum sedet* (56). El sentido de este texto es de los más claros. Afirma manifiestamente una predeterminación infalible pero no necesitante. Es una nueva manera de expresar lo que hemos leído más arriba (Iª, q. XIX, a. 8, ad 2um): *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult* (57).

*Contra gentes*, l. III, c. XCIV, § 11: *Providit Deus illud esse futurum contingenter, sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario* (58).

La distinción de lo posible y de lo composible retorna a la distinción del sentido dividido y del sentido compuesto, como dice Santo Tomás: *Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute* (59) (en otros términos: hay necesidad de consecuencia o condicional, no de consecuente, como en un silogismo riguroso, del cual la menor es contingente).

*Ita dicendum est de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare, quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed*

(56) Así Sócrates que está sentado puede pararse, pero al mismo tiempo no puede estar de pie y sentado; es necesario que esté sentado mientras está sentado.

(57) De esto mismo que nada resiste a la voluntad divina, se sigue que no sólo se hagan aquellas cosas que Dios quiere se hagan, sino que también se hagan contingente o necesariamente aquellas cosas que quiere que así lleguen a ser.

(58) Proveyó Dios que aquello debería ser contingentemente, se sigue por lo tanto, que infaliblemente será contingentemente y no necesariamente.

(59) Que Dios quiere algo creado es necesario por suposición, por la inmutabilidad de la voluntad divina, no lo es, en cambio, absolutamente.



*ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo* (60) (Iª, q. XIV, a. 13, ad 3um).

Con no menor claridad habla Santo Tomás en su *Tratado de la Gracia* (Iª-IIªᵉ, q. CXII, a. 3, c.): *Intentio Dei deficere non potest . . . Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joannis* (VI, 45): *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me* (61).

Igualmente en la IIª-IIªᵉ, q. XXIV, a. 11: *Spiritus Sanctus infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit, de Dono persev.* c. XIV (62).

Esta certeza divina, se ve, no está fundada para Santo Tomás en la previsión de una libre determinación que solamente proviniera de nosotros; se funda sobre un decreto de la voluntad divina, cuya ejecución es asegurada por la moción divina (*cf.* Iª, q. XIV, a. 8; q. XIX, a. 3, a. 4, corp. y ad 4um; a. 8; *De veritate*, q. VI, a. 3; *Quodl.* XII, a. 3;

(60) Así debe decirse de la predestinación. De donde no corresponde decir que Dios puede no predestinar a quien ha predestinado, tomándolo *en* sentido compuesto; aunque considerado *absolutamente* Dios puede predestinar, o no predestinar. Pero por esto no se quita la certeza de la predestinación.

(61) La intención de Dios no puede fallar . . . De donde, si es la intención de Dios que mueve, que el hombre, cuyo corazón mueve, consiga la gracia, ésta es conseguida infaliblemente según aquello de San Juan (VI, 45): Todo el que oyó del Padre, y aprendió, viene a mí.

(62) El Espíritu Santo opera infaliblemente cualquier cosa que quisiere. De donde es imposible que estas dos cosas sean verdaderas al mismo tiempo, que el Espíritu Santo quiera mover a alguien a un acto de caridad, y que éste pierda la caridad pecando. Pues el don de la perseverancia es computado entre los beneficios de Dios, por los cuales certísimamente son salvados todos aquellos que se salvan, como dice Agustín.

*ibid.*, a. 4: *A providentia omnia sunt prædeterminata et ordinata* (63) (64).

Todos estos textos suponen un decreto divino *predeterminante*, pero no *necesitante*, que se extiende hasta el modo libre de nuestros actos, y afirman la existencia de una *moción* divina que asegura la ejecución infalible de ese decreto. En este sentido la moción es justamente llamada también predeterminante y no necesitante; lleva infaliblemente a la voluntad a determinarse a tal acto más bien que a tal otro, y es causa en nosotros y con nosotros de todo lo real y bueno, que hay en ese acto (Iª, q. XIII, a. 5); nada hay sino el mal, el desorden, que no caiga bajo su causalidad; el mal está fuera del objeto adecuado de la omnipotencia, más todavía que lo está el sonido del objeto de la vista (*cf.* Iª-IIae, q. LXXIX, a. 1).

En estos últimos tiempos se ha escrito que "Dios para conocer infaliblemente nuestros actos libres no tiene necesidad de insertar en el juego de nuestra libertad una premoción determinante", y que "un procedimiento tal de conocimiento sería antropomorfismo; sería el conocimiento de los efectos en su causa próxima, lo que no es divino".

Jamás han pretendido los tomistas que Dios, para conocer infaliblemente *ab æterno* nuestros actos libres, tenga necesidad de una moción creada que, como tal, como recibida en la voluntad creada, no existe más que en el tiempo. Siempre han dicho que Dios conoce nuestros actos libres en

(63) Todas las cosas son predeterminadas y ordenadas por la Providencia.

(64) Se ve, pues, lo que debe pensarse de la reciente tesis del doctor H. Schwamm, según la cual la doctrina de los decretos divinos predeterminantes sería una infiltración escotista en la escuela tomista. *Cf.* H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern (Philos., u. Grenzwiss,* Bd. V. H. ¼) Innsbruck, Rauch, 1934. Ver sobre este motivo a M. J. Congar, *Prædeterminare et Prædeterminatio dans S. Thomas*, "Rev. Sci. Phil. et Théol.", agosto 1934, pp. 363-371. Igual a P. V. Doucet, o. f. m. en *Archiv. Franc. Hist.*, 1931, pp. 391-392, contra Schwamm.



su decreto eterno, cuya ejecución es asegurada por la moción sólo en el tiempo.

Sin ese decreto eterno, en efecto, tal acto libre futuro no estaría presente en la eternidad bajo la intuición divina más bien que el acto contrario.

Dios ha previsto desde toda la eternidad que Pablo se convertiría libremente en el camino de Damasco tal día y a tal hora, porque había decidido eficazmente así convertirlo. Sin ese decreto, la conversión de San Pablo existiría sólo en el orden de los posibles y no en el de los *futuros contingentes*.

Los molinistas nunca han probado tampoco que Dios no puede mover *infaliblemente* nuestra voluntad a determinarse libremente a tal acto; pues es imposible demostrar que la causalidad universal y soberanamente eficaz de Dios no pueda extenderse hasta el modo libre de nuestros actos. Este modo aun es ser y, por ende, realizable; cae, por consiguiente, bajo el objeto adecuado de la omnipotencia, objeto adecuado fuera del cual no existe sino el mal, que es una privación y un desorden.

Esta alta doctrina se impone tanto más cuanto se considere la influencia de Dios en los actos más elevados de la vida de los santos, en el *fiat* de María, el día de la Anunciación, y en los actos meritorios de Jesús, cuya voluntad humana, desde acá abajo a imagen de la divina, era a la vez libérrima e impecable (*cf.* Santo Tomás, IIIª, q. XVIII, a. 4, ad 3um, y los comentarios a propósito del acuerdo entre la libertad de Cristo y su impecabilidad).

¿Cómo es *adaptada* la moción divina a la naturaleza misma de la causa segunda?

No debe entenderse, dicen los tomistas, que la moción divina es activamente modificada por nuestra voluntad que la recibe, pues la voluntad, en tanto la recibe, es pasiva. Mas, Dios mismo adapta su moción a la naturaleza de las causas segundas, es decir, mueve a cada una según su naturaleza. Así un gran artista adapta su moción a los diversos

instrumentos de que se sirve (*cf.* Cardenal Zigliara, *Summa phil., Theol. nat.*, l. III, c. IV, a. 4, § 5).

Así, Santo Tomás (*Comm. in ep. ad Hæbr.*, XIII, 21), con motivo de estas palabras de San Pablo: "*Aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum*" (65) escribe: *Deus quando immittit homini bonam voluntatem aptat eum, id est facit eum aptum ... Interius ... solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare: Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud* (*Prov.*, XXI, 1). *Unde dicitur: Faciens in vobis: Deus est enim, qui operatur in vobis velle et perficere* (*Fil.*, II, 13). *Quid autem faciet? Quod placitum est coram se, id est faciet vos velle quod placet ei* (66).

Finalmente, los tomistas admiten que la premoción física merece el nombre de *concurso simultáneo*, cuando la voluntad creada está ya actualmente operante; pero es un concurso simultáneo que difiere del de Molina en que es, ante todo, premoción para aplicar la causa segunda a obrar (*cf.* Goudin, O. P., *Philosophia, metaphysica;* q. III *de præmotione*, a. 2; y Zigliara, *loc. cit.*, c. V, *in fine*).

Bajo este concurso la causa segunda se convierte en *causa instrumental* de lo más universal que hay en el efecto producido, es decir, de su *ser mismo en cuanto ser*, mientras que es *causa propia* de ese efecto en cuanto es *este efecto individual*.

(65) Os haga aptos para todo bien, a fin de que hagáis su voluntad, obrando El en vosotros lo que plazca en su presencia por Jesucristo.

(66) Dios, cuando pone en el hombre la buena voluntad, lo "apta" ... esto es, lo hace apto ... Interiormente ... sólo Dios hace apta la voluntad, El, que es el único que la puede mudar: El corazón del rey está en la mano del Señor, hacia donde quisiere, lo inclinará (*Prov.*, XXI). Por eso se dice: El que obra en vosotros: Dios, en efecto, es quien obra en vosotros el querer y el ejecutar (*Filip.*, II, 13). ¿Qué es, pues, lo que hará?, lo que le es agradable en su presencia, esto es, os hará querer lo que a El le agrada.



Así, mi voluntad es causa propia de mi acto voluntario y causa instrumental del *ser* mismo de ese acto, en virtud del principio: *oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere* (67) (Iª, q. XLV, a. 5).

Dice también Santo Tomás (*De potentia*, q. III, a. 7, *in fine*): *Ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus ... Et propter hoc nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus* (68).

La voluntad creada es, pues, causa propia de *su* acto en cuanto es tal acto individual, pero es causa instrumental del ser en cuanto ser de su acto, instrumento viviente y libre, huelga decirlo, como lo subraya Santo Tomás en *De veritate*, q. XXIV, a. 1, ad 5um.

De este modo, este manzano es causa propia de *este* fruto en tanto es individual, aunque Dios sea causa propia del ser en cuanto ser de este mismo fruto.

Para resumir lo que acabamos de decir sobre lo que es la premoción física, y para apartar las falsas imaginaciones que a menudo se han forjado a su respecto, decimos:

I. Es una *moción* recibida en la potencia operativa creada, para aplicarla a obrar. Es, por lo tanto, una moción dis-

(67) Corresponde reducir los efectos más universales a las causas más universales y primeras.

(68) Por último, encontramos que según es el orden de las causas es el de los efectos, lo cual es necesario por la similitud del efecto y de la causa. La causa segunda no puede, *por virtud propia*, en el efecto de la causa primera, aunque sea instrumento de la causa primera respecto de ese efecto ... Y en razón de esto, nada actúa al ser sino por virtud de Dios. El ser mismo, en verdad, es el efecto más común y primero, y más íntimo de todos los otros efectos y, por ende, a sólo Dios compete según la virtud propia de tal efecto.

tinta, no sólo de la acción increada que supone, sino también de nuestra acción, que la sigue al mismo tiempo.

La gracia eficaz no es ni Dios, ni el acto salutífero al cual está ordenada. Así nuestra acción permanece muy nuestra; no es creada *ex nihilo,* antes bien procede vitalmente de nuestra facultad aplicada a obrar por la premoción divina.

II. Es una moción física, *quoad exercitium actus* (69) y *no moral o quoad specificationem* (70) por el atractivo de un objeto propuesto. De todos los agentes distintos de nuestra voluntad, Dios sólo puede moverla, así, interiormente, según la inclinación natural, al bien universal que él sólo ha podido darle. *Bajo esta moción,* la voluntad se mueve a sí misma.

III. *Es una premoción,* en razón de una prioridad, no de tiempo, sino de razón y de causalidad.

IV. *Es predeterminante,* según una predeterminación *causal* distinta de la determinación formal del acto que la sigue; es decir, que mueve nuestra voluntad, por una eficacia intrínseca e infalible, a determinarse a tal acto bueno determinado, más bien que a tal otro.

La determinación al acto malo, siendo mala ella misma, deficiente, proviene por ese título no de Dios, sino de la libertad defectible y deficiente.

Lo moción divina predeterminante no es, con todo, *necesitante,* pues, como los decretos divinos predeterminantes cuya ejecución asegura, se extiende hasta producir en nosotros y con nosotros *el modo libre* de nuestros actos, el cual también es ser y cae, así, bajo el *objeto adecuado* de la omnipotencia, fuera del cual no existe sino el mal.

(69) En cuanto al ejercicio del acto.
(70) En cuanto a la especificación.

CAPÍTULO V

# CONFORMIDAD DE ESTA DOCTRINA CON EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

Todos los textos del Santo Doctor que hemos citado, para explicar lo que no es esta moción y lo que es, bastan para probar que la doctrina que hemos expuesto es enteramente la suya.

A manera de síntesis, y para evitar al lector el trabajo de reunirlos, recordaremos aquí los principales de entre ellos, y algunos otros importantes.

La necesidad de ser precisos y de responder a ciertas objeciones obliga a algunas repeticiones.

*Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius* (Iª, q. XIX, a. 4) (1). He aquí el decreto eterno predeterminante, elección de la voluntad divina, seguida del *imperium* de la inteligencia divina; ahora bien, la moción divina asegura la ejecución de ese decreto en el tiempo; en este sentido es llamada predeterminante.

Poco después, Santo Tomás se objeta (Iª, q. XIX, a. 8, 2ª obj.): *Sed voluntas Dei non potest impediri. Ergo, voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem* (2). Es la ob-

(1) Los efectos determinados proceden de la infinita perfección del mismo (Dios), según la determinación de la voluntad y del intelecto del mismo.
(2) Pero la voluntad de Dios no puede ser impedida. Luego, la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas queridas.

jeción siempre renovada contra los decretos divinos predeterminantes. Responde Santo Tomás: *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult* (3).

El decreto divino predeterminante, lejos de destruir la libertad de nuestra elección por su infalible eficacia, la produce en nosotros por esa eficacia trascendente que no pertenece más que al decreto y que se extiende hasta el modo libre de nuestra elección, pues este modo, que es la indiferencia dominadora del querer frente a un bien mezclado de no-bien, es también ser y cae así bajo el objeto adecuado del poder divino, mientras que el desorden del pecado no puede caer dentro de él.

Ver todavía la Iª, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um: *Et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert (Deus) quin actus earum sint naturales; ita, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit* (4).

Sobre la eficacia infalible de los decretos predeterminantes y de la moción divina, Santo Tomás escribe en *Contra gentes* (l. III, c. XCII): *Operatio angeli est solum sicut disponens ad electionem (nostram); operatio autem Dei est sicut perficiens... Non semper homo elegit id quod angelus intendit...; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate... Unde custodia angelorum interdum cassatur..., divina vero providentia semper est firma* (5).

(3) De esto mismo que nada resiste a la voluntad divina, síguese que no sólo se hagan aquellas cosas que Dios quiere se hagan, sino que también sean hechas contingente o necesariamente las cosas que así quiere lleguen a ser.

(4) Y así como al mover Dios las causas naturales, no quita que sus actos sean naturales; así, moviendo las causas voluntarias, no quita que sus acciones sean voluntarias, sino que más bien esto hace en ella.

(5) La operación del ángel es sólo como disponente para (nuestra) elección; en cambio, la operación de Dios es como el que opera... No siempre el hombre elige lo que el ángel custodio le insinúa...; siempre en cambio elige el hombre esto que Dios obra en su voluntad... De donde resulta que a veces la custodia de los ángeles fracasa... en cambio la divina providencia es firme siempre.



Y en el libro I, c. LXVIII: *Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis* (6). Conoce Dios nuestras afecciones no independientemente de su causalidad, sino en su causalidad, que se extiende hasta nuestras más íntimas afecciones. ¿Se trata también de nuestras elecciones libres? No hay duda.

Escribe Santo Tomás (*ibid.*, l. III, c. XCI): *Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est* (7). Se trata de nuestras elecciones o escogimientos libres como elecciones y no solamente como acciones, pues se trata de su determinación libre que Dios conoce en tanto la causa en nosotros, como se ha dicho en el texto precedente (*item. Quodl.*, XII, a. 6).

Santo Tomás, recordémoslo, se objeta (Iª, q. XXIII, a. 1, 1ª obj.) lo que el Damasceno ha escrito: *Præcognoscit (Deus) ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat* (8). Y responde (*ibid.*, ad Ium): *Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet*

(6) Conociendo su esencia, Dios, en efecto, conoce todas las cosas a las cuales se extiende su causalidad. Ahora bien, se extiende ésta a las operaciones del intelecto y de la voluntad... Conoce, por lo tanto Dios, los pensamientos y las afecciones de la mente.

(7) Corresponde que el movimiento de todas las voluntades y elecciones sea reducido a la voluntad divina y no, en cambio, a alguna otra causa, porque Dios sólo es causa de nuestras voluntades y elecciones.

(8) (Dios) preconoce aquellas cosas que están en nosotros, no las predetermina.

*ex eo quod subdit: non enim vult malitiam neque compellit virtutem. Unde prædestinatio non excluditur* (9).

Igualmente dice Santo Tomás en *Contra gentes* (l. III, c. XC, *in fine*): *Damascenus dicit in l. II De orth. fide c. XXX quod ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat; (hæc verba) exponenda sunt, ut intelligantur ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia* (10).

Mucho antes de Báñez, Silvestre de Ferrara había notado aquí, en su comentario sobre *Contra gentes* (l. III, c. XC, *in fine*): *Gregorius Nyssenus in libro De homine, et Damascenus in libro II De orth. fide, videntur dicere quod ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ non subsint. Sed respondet (sanctus Thomas) quod nihil aliud intendunt quam quod ea quæ in nobis sunt, a divina determinatione necessitatem non recipiunt* (11).

Como escribía recientemente el Padre Synave, O. P. (*Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*, en "Revue thomiste", enero 1927, p. 74): "Lo que está fuera de duda es el pensamiento mismo de Santo Tomás: *Ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinatione non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia* (12). Admite, pues, Santo Tomás, una *determinación divina no necesitante:* las voluntades y las elecciones del hombre están sometidas a la determinación de la divina providencia, sin que esta determinación les imponga necesidad.

"No es justo escribir que, «según el uso constante de Santo Tomás, la idea de necesidad es inherente al verbo *determinare*». La ecuación: *non ex necessitate determinare = non determinare*, no es exacta ... (13).

"¿Se puede, al menos, conceder que *determinare ex necessitate ad unum* (14) no es sino una expresión más clara y más apoyada para decir la misma cosa que *determinare ad unum?* Tampoco.

"Un segundo texto, tan formal como el precedente, nos va a mostrar que esta ecuación es tan falsa como la anterior, de la cual no es sino una variante por la agregación, en los dos términos comparados, de la expresión *ad unum*.

"A San Juan Damasceno que afirma: *Quæ in nobis sunt, non prædeterminantur a Deo sed sunt nostri liberi arbitrii* (15), responde Santo Tomás (*De veritate*, q. V, a. 5, ad Ium): *Verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur, sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent* (16).

"Los actos humanos, que proceden de nuestra elección,

(9) El Damasceno llama predeterminación a la imposición de necesidad, tal como es en las cosas naturales, las cuales están predeterminadas a tal como es en las cosas naturales, las cuales están predeterminadas a una sola cosa ... Esto surge de lo que añade: No quiere (Dios), en efecto, la malicia ni compele a la virtud. De donde la predestinación no se excluye.

(10) El Damasceno dice en el libro II *De orthodoxa fide*, c. XXX, que aquellas cosas que están en nosotros Dios las preconoce pero no las predetermina; estas palabras deben ser expuestas de modo que se entienda que aquellas cosas que están en nosotros no están sujetas a determinación por parte de la divina providencia como recibiendo *necesidad*, de ella.

(11) Gregorio Niceno en el libro *De homine* y el Damasceno en el libro II *De orthodoxa fide*, parecen decir que aquellas cosas que están en nosotros no dependen de la divina providencia. Pero responde (Santo Tomás) que no otra cosa quieren decir que aquellas cosas que están en nosotros, no reciben *necesidad* de la divina determinación.



(12) Aquellas cosas que están en nosotros no están sujetas a la determinación de la divina providencia como recibiendo, de ella, necesidad.

(13) "No determinar por necesidad = no determinar" (es falso).

(14) "Determinar a una cosa *por necesidad* ... determinar a una cosa."

(15) Las cosas que están en nosotros no son predeterminadas por Dios, sino que son de nuestro libre albedrío.

(16) La palabra del Damasceno no debe ser entendida de modo que (se diga) que aquellas cosas que están en nosotros, esto es, en nuestra elección, sean excluídas de la divina providencia, sino que no son determinadas de *tal modo* a una cosa *como* aquellas que no tienen libertad de albedrío.

son pues bien *determinados ad unum.* Si estos actos no fueran *determinados ad unum*, Santo Tomás se habría expresado en esta forma: *Non sunt per divinam providentiam determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent* (17). Ahora bien, se habrá notado que la frase de Santo Tomás contiene un *ita* sobre el cual recae la negación del comienzo: *Non sunt per divinam providentiam* ITA *determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent* (18).

"La determinación *ad unum* de los actos libres no se efectúa del mismo modo que la determinación *ad unum* de los actos que no son libres. Ahora bien, se sabe de qué naturaleza es la determinación *ad unum* de los actos que no proceden del libre albedrío: todo el mundo está de acuerdo en decir que es una determinación necesitante.

"Hay motivo, entonces, para reconocer una doble determinación *ad unum:* una determinación no necesitante y una determinación necesitante: la primera es la de los actos libres, la segunda es la de los actos que no son libres."

El Padre Synave, en un segundo artículo, ha confirmado esta exégesis de manera completamente apodíctica (*cf.* "Revue thomiste", *ibid.*, p. 241): "*Si la palabra determinación implica necesidad*, ¿por qué Santo Tomás no acepta la fórmula de San Juan Damasceno? . . . Ello conduciría a hacer hablar a Santo Tomás para no decir nada. So pena de falta de sentido, la frase negativa de Santo Tomás: «Lo que está en nosotros no está sometido a la determinación de la divina Providencia como si recibiese de Ella un carácter necesitante» se convierte en ésta: «Lo que está en nosotros está sometido a la determinación de la divina Providencia sin que esta determinación le imponga necesidad.»

"No es menester glosa atrevida, ni aun glosa alguna, para obtener este sentido que es obvio . . . Las palabras son las

(17) No son determinadas a una cosa (ad unum), como aquellas cosas que no tienen libertad de albedrío.

(18) *No son*, por la divina providencia, DE TAL MODO determinadas *ad unum como aquellas cosas que carecen de libertad de albedrío.*

palabras. Me parece ser de la más elemental crítica el aceptar este término *determinatio divinæ providentiæ* nítidamente establecido, y si choca él con un sistema o una concepción completamente basada sobre la determinación, reformar el primero o abandonar la segunda."

Lo hemos demostrado extensamente en otra parte ("Revue de philosophie", 1926, pp. 379, 423, 659; y 1927, p. 303), es menester entender en igual forma el famoso texto de la Iª-IIªᵉ, q. X, a. 4: *Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur* (19).

*Non ex necessitate* debe traducirse por *no necesariamente*, como en toda esta q. X, *cf.* a. 2 y 3.

*Non* recae, no sobre *determinat*, sino sobre *ex necessitate* (20). Entenderlo de otro modo sería cometer una falta de traducción en toda esta *quæstio*, así por ejemplo, en el a. 2, sed contra: *non ergo ex necessitate voluntas movetur ad alterum oppositorum* (21). *Ibid.*, in corp.: *non ex necessitate voluntas fertur in illud (bonum particulare)* (22). *Ibid.*, ad Iᵘᵐ: *si in aliquo deficiat (objectum) non ex necessitate movebit* (23). *Ibid.*, ad 3ᵘᵐ: *alia (media) vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult*

(19) Porque, en efecto, la voluntad es un principio activo no a una cosa determinada sino que se encuentra indiferentemente respecto de muchas, así Dios mueve la misma (voluntad) sin determinarla por necesidad a una cosa, sino que su movimiento permanece contingente y no es necesario, a no ser en aquellas cosas a las que naturalmente es movida.

(20) *No necesariamente . . .*, es decir, no se trata de NO DETERMINACIÓN sino de NO "NECESITACIÓN".

(21) *No necesariamente* es movida la voluntad al otro de los (actos) opuestos.

(22) *No necesariamente* es movida la voluntad hacia aquel (bien particular).

(23) Si en algo falla *no necesariamente* moverá (el objeto).

*qui vult finem* (24). (*Cf. ibid.*, a. 3, sed contra, et in corp.)

Todos estos textos demuestran que el pensamiento de Santo Tomás está fuera de duda: para él toda predeterminación *no* es necesitante; admite, respecto de nuestros actos libres, una predeterminación divina no necesitante.

Resulta ello aun con mayor fuerza del *status quæstionis* del famoso artículo 4 de la q. X, de la Iª-IIæ; en él, el estado de la cuestión está admirablemente determinado por dos objeciones del comienzo, que no difieren de las que siempre han sido renovadas por los adversarios del tomismo: *Omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet; sed Deo cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, sequitur impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus ea movet quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax* (25). A la cual Santo Tomás responde sin hacer la menor alusión a la previsión divina de nuestro consentimiento por medio de una ciencia que hiciese pensar de cerca o de lejos en la "ciencia media" de que habla Molina; insiste, por el contrario, sobre la *eficacia trascendente* de la causalidad divina:

*Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat, per rem, quam movet* (he aquí la elección como acción voluntaria), *sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius* (he aquí la elección con su modo libre de elección, producido por Dios mismo en nosotros y con nosotros, cuando nos mueve infaliblemente a tal acto salutífero más bien que a tal otro, y esto, en virtud de la eficacia intrínseca de su moción, a la cual el hombre no resiste *de hecho*).

*Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ea*

(24) Los otros (medios) sin los cuales, en verdad, puede lograrse el fin, *no necesariamente* los quiere quien quiere el fin.

(25) Todo agente al que no puede resistirse, mueve necesariamente; pero a Dios, siendo El de infinita virtud no puede resistirse. Si se supone que la voluntad no quiere eso a lo cual Dios la mueve, se sigue lo imposible porque según esto la operación de Dios sería ineficaz.



*necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ* (26).

Del mismo modo (*ibid.*, ad 3um), Santo Tomás afirma también la *eficacia intrínseca* de la moción divina de la cual hablaba la objeción, pero responde que bajo esta moción el hombre, aunque no resiste de hecho, conserva el poder de resistir; podría resistir si quisiera; pero bajo esta moción muy fuerte y muy suave jamás quiere resistir: *Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur* (*alioquin operatio Dei esset inefficax, como lo decía la objeción*). *Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur* (27).

Para penetrar correctamente el sentido exacto de las respuestas de Santo Tomás es menester no separarlas (como a menudo se ha hecho en esta cuestión) de las objeciones que quiere resolver.

No hay duda posible, aquí se trata de la predeterminación no necesitante. Bajo esta moción, muy fuerte y muy suave, la Virgen María, infalible y libremente, dijo su *fiat* para que se realizase el misterio de la Encarnación, el cual infaliblemente debía cumplirse.

Bajo esta moción libremente se convirtió Pablo en el camino de Damasco, y los mártires permanecieron firmes en la fe y en el amor de Dios en medio de sus suplicios.

(26) A lo primero debe decirse que la voluntad divina no sólo se extiende a que algo se haga, por la cosa que mueve, sino que también se haga de aquel modo que conviene a la naturaleza de la misma... Y por lo tanto más repugnaría a la divina moción, si la voluntad fuese movida por necesidad, lo que no compete a su naturaleza que si fuese movida libremente tal como compete a su naturaleza.

(27) A lo tercero debe decirse que si Dios mueve la voluntad hacia algo, es incomposible con esta posición que la voluntad no sea movida hacia eso (de otro modo la operación de Dios sería ineficaz, como lo decía la objeción). Sin embargo ello no es imposible simplemente (*simpliciter*). De donde no se sigue que la voluntad sea movida necesariamente (*ex necessitate*) por Dios.

Por lo menos ésta es la forma en que Santo Tomás lo ha comprendido. Entender estos textos de otro modo sería vaciarlos de todo contenido metafísico. Hasta ni siquiera tendrían ya significado los términos de que se sirve Santo Tomás.

La expresión *predeterminación no necesitante* encuéntrase repetidas veces en sus obras, como lo hicimos notar, en especial en su comentario sobre el Evangelio de San Juan, a propósito de la hora de la pasión u hora de Cristo, por excelencia.

Todas esas expresiones significan un decreto de la voluntad divina, *no necesitante sino predeterminante*, decreto cuya ejecución infalible asegura la premoción, y esto de manera diferente para los actos buenos y para los actos malos, pues Dios no es causa sino de la realidad y de la bondad de nuestros actos; en cuanto al desorden moral, cuando se produce, Dios lo permite, sin causarlo de modo alguno en nada, ni directa, ni indirectamente; este desorden proviene únicamente de la causa deficiente, y está fuera del objeto adecuado de la omnipotencia indefectible, como está el sonido fuera del objeto de la vista.

La expresión "premoción física" predeterminante y no necesitante concuerda, pues, perfectamente con el pensamiento y hasta con la terminología de Santo Tomás.

A menudo se han alegado ciertos textos del Doctor Angélico en sentido contrario. Goudin, O. P. (*Philosophia, Metaph.*, disp. II, q. III, a. 7), ha probado que:

1º Cuando Santo Tomás niega la predeterminación, muestra el contexto que se trata entonces de la predeterminación necesitante en el sentido del Damasceno, así por ejemplo en *Contra gentes* (l. III, c. XC, *fine*), texto citado ya más arriba. Igualmente en *De veritate* (q. XXII, a. 6), donde se habla de una determinación *ad unum naturali inclinatione* o *per modum naturæ* (28), la cual es ciertamente *necesitante* y, por ende, absolutamente diferente de aquella de que nos ocupamos.

(28) Determinación a una cosa por inclinación natural o por modo de naturaleza.



2º Cuando Santo Tomás dice que la voluntad se determina, lo entiende en el orden de las causas segundas, y es claro que la deliberación está ordenada a esta determinación de la elección libre. Es lo que Santo Tomás afirma en el famoso texto de la Iª-IIæ, q. IX, a. 6, ad 3um que examinaremos en el capítulo siguiente: *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum* (29) (cierto, así es en el orden de las causas segundas, por eso el hombre delibera, y así es posible el pecado, lo cual responde a la objeción puesta por Santo Tomás). *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur* (Iª-IIæ, q. CIX, a. 6; q. CXI, a. 2; q. CXII, a. 3) (30).

Y en la *quæstio* siguiente (Iª-IIæ, q. X, a. 4, c. y ad 3um), se dice que esta moción divina *ad aliquid determinate volendum* (31) *no es necesitante*, porque su influjo infaliblemente eficaz se extiende hasta el modo libre de nuestra elección, *Incompossibile huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter (ibid.*, ad 3um) (32).

3º Cuando Santo Tomás dice que Dios mueve a veces

(29) Dios mueve la voluntad del hombre, como universal motor, hacia el objeto universal de la voluntad, que es el bien: y sin esta moción universal el hombre no puede querer algo; pero el hombre por la razón se determina a querer esto o aquello, lo que es verdaderamente bueno o aparentemente bueno.

(30) Pero sin embargo a veces mueve Dios especialmente a algunos a querer algo determinado, que es bueno, como (hace en aquellos) a los que mueve por la gracia, como se dice más adelante.

(31) A querer algo determinadamente.

(32) Es incomposible con esta posición que la voluntad no sea movida hacia ello. Pero, sin embargo, no es imposible *simpliciter*.

la voluntad sin imprimir cosa alguna en ella, quiere decir sin producir en ella un *hábito* infuso (*cf. De potentia,* q. III, a. 7, y *De veritate,* q. XXII, a. 8).

4º En fin, Santo Tomás ha distinguido (Iª-IIæ, q. CIX, a. 1) una moción general al bien universal, requerida para todo acto de voluntad, y una moción especial para tal acto especial, tal como la contrición, por ejemplo. Queda que (como dice *ibid.) quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo* [33].

La noción de premoción física predeterminante y no necesitante es, pues, muy conforme a la doctrina de Santo Tomás. Ello se echa de ver también, leyendo a sus primeros comentaristas que han escrito mucho antes de Báñez, y cuyos textos han sido recogidos por el Padre Dummermuth, O. P., S. *Thomas et doctrina præmotionis physicæ,* París, 1886 (*De mente S. Thomæ,* pp. 23-181; *De vetere schola S. Thomæ,* pp. 427-557; præsertim Capreolus, pp. 454-482; Ferrariensis, pp. 482-495; Cajetanus, pp. 495-506, etc. *Quid de mente S. Thomæ senserint antiquiores Societatis Jesu theologi, Toletus, Molina, Suarez,* etc. pp. 685-754). Ver también Dummermuth, *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica. Responsio ad R. P. V. Frins, S. J.,* Lovaina y París, 1895. Examen de los textos de Santo Tomás, objeto de la controversia, y doctrina de los primeros tomistas, pp. 317-401. Padre Guillermin, O. P., *De la grâce suffisante,* en "Revue thomiste", 1902, pp. 75 ss. (cinco artículos). Doctor J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ,* Gratz, 1905, p. 158 . . . *Capreolum tradidisse doctrinam prædeterminationis physicæ diversis testimoniis probatur.* El doctor J. Ude refiere *(ibid.),* que había emprendido el escribir esta obra en la creencia de que Capreolo era más bien opuesto a la predeterminación física, pero que el examen de los textos

(33) Por más perfecta que se suponga alguna naturaleza, sea espiritual o corporal, no puede proceder a su acto si no es movida por Dios.



de este gran comentarista de Santo Tomás le había hecho ver lo contrario. Padre N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio,* Friburgo (Suiza), 1907, t. II, pp. 141-253; *De natura physicæ præmotionis juxta doctrina sancti Thomæ, et de diversis perfectionis gradibus in physica præmotione.*

R. Garrigou-Lagrange, O. P., artículos sobre la *Predeterminación no necesitante,* en "Revue thomiste", 1924, pp. 494-518; en "Revue de philosophie", 1926, pp. 379-398, 423-433, 659-670; y 1927, pp. 303-324; igualmente, *El dilema: Dios determinante o determinado,* en "Revue thomiste", 1928, pp. 193-210; en *Dieu, son existence et sa nature,* 5ª edic., 1929, pp. 849-879; P. Synave, O. P., *Prédétermination non necessitante et prédétermination necessitante,* en "Revue thomiste" 1927, pp. 72-79; *ibid.,* pp. 240-249, respuesta al Padre A. d'Alès; ídem, "Bulletin thomiste", 1928, pp. 358-368, suplemento al número de "Revue thomiste" de nov.-dic. 1928, crítica de la obra del Padre A. d'Alès: *Providence et libre arbitre,* 1927, donde están reunidos los artículos a los cuales respondían los tomistas en "Revue de philosophie", 1926 y 1927; R. Garrigou-Lagrange, *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles,* en "Revue thomiste", nov. 1925, marzo 1926.

Ver también R. Martin, O. P., *Pour Saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Stuffler, S. J.,* en "Revue thomiste", 1924, 1926, serie de artículos. Ven. Carro, O. P., *El maestro Pedro de Soto y las controversias teológicas en el siglo* XVI (Salamanca, t. X, 1931). Asimismo, *De Soto a Báñez,* en *Ciencia Tomista,* 1928, pp. 145-178, y en el *Angelicum,* 1932, fasc. 4, pp. 477-481. J. Congar, *Prædeterminare et prædeterminatio en Santo Tomás,* en "Revue des Sc. phil. et théol.", agosto 1934, p. 363.

## CAPÍTULO VI

# LOS DIFERENTES MODOS DE PREMOCIÓN FÍSICA

El Padre N. del Prado, O. P., ha tratado esta cuestión extensamente en su obra *De gratia et libero arbitrio*, t. II, 1907, c. VII, pp. 245-258; *item* pp. 201 . . .-225 . . .

Demuestra por medio de numerosos textos de Santo Tomás que, según éste, Dios mueve nuestra inteligencia y nuestra voluntad de tres maneras:

1ª, *antes* de la deliberación;

2ª, *después* de ella y,

3ª, *por sobre* ella.

Santo Tomás ha notado estos tres modos de moción divina tanto en el orden de la naturaleza, como en el de la gracia.

*En el orden natural*, Dios mueve nuestra voluntad:

1º, a querer la bienaventuranza en general (o a querer ser feliz);

2º, a determinarse a sí misma a tal acto particular por deliberación discursiva;

3º, El la mueve por inspiración especial superior a toda deliberación, como sucede en el hombre de genio y en los héroes, como lo ha notado Aristóteles, en la *Etica a Nicómaco* (l. VII, c. 1) y uno de sus discípulos platonizante, en la *Moral a Eudemo* (l. VII, c. XIV, *cf.* Santo Tomás, Iª-IIæ, q. LXVIII, a. 1).

Igualmente, guardada la debida proporción, Dios mueve nuestra voluntad en el orden de la gracia:

1º, a volverse hacia el fin último sobrenatural;





2º, a determinarse al uso o a la práctica de las virtudes infusas por deliberación discursiva;

3º, la mueve de una manera superior a toda deliberación, por medio de una *inspiración especial*, a la cual nos hacen dóciles los dones del Espíritu Santo.

Sea en el orden natural, sea en el de la gracia, el primer modo de moción es *antes* de la deliberación humana relativa a los medios (Iª-IIae, q. XIII, a. 3, y IIª-IIae, q. XXIV, a. 1, ad 3um) 1; el segundo modo es *después* de ella o con ella; el tercero *es por sobre ella.*

Santo Tomás ha enumerado estos tres modos (Iª-IIae, q. IX, a. 6, ad 3um; q. LXVIII, a. 2 y 3; q. CIX, a. 1, 2, 6, 9; CXI, a. 2; *De veritate*, q. XXIV, a. 15).

Basta traducir aquí el primero de esos textos que —muchos parecen ignorarlo— se explica por los siguientes, sobre todo por los del tratado de la gracia a los cuales Santo Tomas mismo remite.

"Dios, dice Santo Tomás (Iª-IIae, q. IX, a. 6, ad 3um), mueve la voluntad del hombre como primer motor hacia el objeto universal de la voluntad que es el bien (así el hombre quiere ser feliz), y sin esta moción universal nada podemos querer. Pero el hombre, por su razón, se determina a querer esto o aquello, un bien verdadero o un bien aparente. Sin embargo a veces Dios mueve especialmente a algunos a querer de una manera determinada tal bien, como aquellos que El mueve por su gracia, según lo explicaremos más adelante" (*cf.* Iª-IIæ, q. CIX, a. 2 y 6, y q. CXI, a. 2).

Nos falta lugar aquí para relacionar todos esos textos; ver sobre el que acabamos de traducir y sobre su relación con los otros, el Padre N. del Prado (*op. cit.*, t. I, p. 236; t. II, pp. 228-256); R. Garrigou-Lagrange, *Dieu* (5ª edic., pp. 414-485), y *Perfection chrétienne et contemplation* (t. I, pp. 355-370); y en esta obra, página 310, nota (1).

Después de haber visto lo que es la premoción física, lo que es, y cuáles son sus diferentes modos, es menester hablar de las razones por las que los tomistas afirman que es necesario admitirla.

CAPÍTULO VII

# RAZONES PARA AFIRMAR LA PREMOCIÓN FÍSICA

Las consideraremos aquí: I. En general. — II. Con relación a los decretos divinos relativos a nuestros actos salutíferos. — III. Para explicar la eficacia de la gracia.

## I. Razones para admitir la premoción física en general

Los tomistas reducen a dos las razones generales para afirmar la premoción física; una tomada de parte de Dios, otra de parte de la causa segunda.

En el fondo es la misma razón fundamental bajo dos aspectos.

1. Primera razón. — Dios es el primer motor y la primera causa eficiente a la cual están subordinadas, en su acción misma, todas las causas segundas. Ahora bien, sin la premoción física no se puede salvaguardar en Dios el primado de la causalidad, ni la subordinación de las causas segundas en su acción misma. Luego:

La mayor es cierta en filosofía y en teología; sería temerario negarlo. Como, en efecto, es cierto que Dios es el Ser supremo del que dependen inmediatamente todos los seres, en cuanto son ser; es igualmente seguro que Dios es la causa eficiente suprema a la que están subordinadas todas las causas segundas en su acción misma. La subordinación en el obrar sigue a la subordinación en el ser.





La negación de esta mayor sería la negación de las primeras pruebas clásicas de la existencia de Dios expuestas por Santo Tomás (I$^{a}$, q. II, a. 3).

La menor se hace evidente, si se nota que la subordinación de las causas en su acción consiste en que la causa primera mueve o aplica las causas segundas a obrar, y que las causas segundas no obran sino movidas por la causa primera. Es lo que dice Santo Tomás (I$^{a}$, q. CV, a. 5): *Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis: nam primum agens movet secundum ad agendum et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei* (1).

Ahora bien, he ahí, precisamente, la definición misma de la premoción física, la cual tiene una prioridad no de tiempo, sino de causalidad, sobre la acción del agente creado.

Los tomistas confirman este argumento demostrando que ni el concurso simultáneo, ni la moción moral bastan para salvaguardar la subordinación de las causas.

2. Segunda razón. — Se toma esta razón de la indigencia de la causa segunda: Toda causa, no estando de por sí en acto de obrar, sino sólo en potencia de obrar, tiene necesidad de ser físicamente premovida para obrar. Ahora bien, éste es el caso de toda causa creada, aun de la causa libre. Luego...

La mayor es cierta, sobre ella se fundan las pruebas clásicas de la existencia de Dios, tales como las entiende Santo Tomás, y rehusar admitir esta mayor, sería lo mismo que decir que *lo más sale de lo menos*, lo más perfecto de de lo menos perfecto, pues *obrar actualmente* es una perfección mayor que *poder obrar*.

Si, pues, la facultad de obrar no fuera movida, quedaría siempre en el estado de potencia y jamás obraría. Tam-

(1) Si hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo agente obra en virtud del primero; pues el primer agente mueve al segundo a obrar, y según esto todos obran en virtud del mismo Dios.

bien ha dicho Santo Tomás (Iª-IIæ, q. IX, a. 4): *Omne agens quod quandoque est agens et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agente* (2).

La menor no es menos evidente: si una causa creada estuviese *de por sí* en acto de obrar, estaría siempre en acto, jamás en potencia; nuestra inteligencia conocería siempre en acto todos los inteligibles que puede conocer y nuestra voluntad querría siempre en acto todos los bienes que ha de querer.

Además, esta causa creada, en lugar de ser movida a obrar, sería su acción misma; pero, para esto, sería necesario que fuese su ser mismo, que existiese por sí, pues el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, como a menudo lo dice Santo Tomás, por ejemplo en la Iª, q. LIV, a. 1. Por lo tanto, toda causa creada tiene necesidad, para obrar, de ser promovida físicamente.

La causa libre no constituye una excepción, pues su acción, como ser, depende del Ser primero; como acción, del Agente primero; y como acción libre, del Primer libre (*cf.* Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 2).

Aun más; la causa libre es particularmente indiferente de suyo o indeterminada a obrar o a no obrar, a querer esto o aquello y, por ello, tiene particularmente necesidad de una moción divina que la lleve a determinarse (Iª, q. XIX, a. 3, ad 5um).

Los astros obedecen a Dios sin saberlo y sin poder desobedecer; la voluntad humana para obedecerlo libremente ha menester de una moción divina especial, o sea de una gracia *que actualice* en ella la libre elección sin violentarla.

Las leyes especiales que rigen la libertad humana no pueden ser contrarias a las leyes universales de lo real, que rigen las relaciones del ser creado con Dios. No pueden ser una excepción a estas leyes universalísimas, sino que les están subordinadas.

Tales son las dos razones por las cuales los tomistas

(2) Todo agente que a veces obra y a veces está en potencia, necesita ser movido por algún otro agente.



afirman la premoción física en general. Digamos que no son sino dos aspectos de una misma razón fundamental, considerada ora de parte de Dios, del primado de la causalidad divina, ora de parte de la causa creada y de su indigencia.

3. Insuficiencia de otras explicaciones. — Estas dos razones se confirman por la insuficiencia de las otras explicaciones.

El primado de la causalidad divina y la subordinación de las causas no son, en efecto, salvaguardados, según los tomistas, ni por el concurso simultáneo, ni por la moción moral, ni por el hecho de que Dios haya dado a las causas segundas la facultad de obrar.

a) *El concurso simultáneo* no mueve la causa segunda a obrar, no influye sobre ella para que obre, sino que sólo influye con ella simultáneamente sobre su efecto, como dos hombres sirgan un navío o como dos caballos tiran de un vehículo; de lo contrario, este concurso no sería ya solamente simultáneo, sino previo; habría una prioridad de causalidad sobre la acción de la causa segunda.

Por el concurso simultáneo sería Dios solamente *coprincipio* de nuestros actos, pero *no causa primera*. Habría allí dos causales parciales *coordinadas (partialitate causalitatis, si non effectus)* y no dos causas *totales subordinadas*.

En cambio, para los tomistas, *toda la acción* creada es de Dios como de su causa primera, y del agente creado como de su causa segunda subordinada (*cf.* Santo Tomás, Iª q. XXIII, a. 5, § 4).

b) *La moción moral* es también una explicación insuficiente.

Puede ella muy bien constituir la subordinación de las causas en el orden de la causalidad final, pues el fin mueve moralmente u objetivamente a manera de atractivo, pero no en el orden físico de la causalidad eficiente de que aquí se trata.

Dios, en efecto, es primer motor y causa primera en este

orden físico de la causalidad eficiente y no solamente en el de la causalidad moral por atractivo o como fin. De otro modo, no sería primer motor sino respecto de los agentes dotados de conocimiento, los únicos capaces de ser movidos moralmente por medio de la proposición de un objeto que los atraiga.

En fin, no basta decir con Durando de Saint Pourçain (*in* IIum *Sent.*, dist. 1, q. V) que Dios ha dado y conserva a las causas segundas, la *facultad de obrar.* Esta opinión está excluída como errónea por Santo Tomás (*Cont. gentes*, l. III, c. LXXXVIII); era admitida por Pelagio y no bastó para mantenerlo en la ortodoxia; finalmente, no constituye ella la subordinación de las causas *in agendo* sino sólo *in essendo.*

Ahora bien, el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser; la dependencia en el obrar sigue, por lo tanto, a la dependencia en el ser.

Además, ninguna otra causa fuera de Dios puede mover *ab intus* nuestra voluntad al ejercicio de su acto, pues sólo Él, que la creó, y la conserva, puede moverla según la inclinación natural que le ha dado hacia el bien universal: el orden de los agentes corresponde, en efecto, al orden de los fines, y, por ende, sólo la causa eficiente más universal puede mover hacia el bien universal, el cual, como tal, no se encuentra realmente sino en Dios (*cf.* Iª, q. CV, a. 4, y Iª-IIæ, q. IX, a. 6).

*Cualquiera otra causa, que no fuera Dios, necesitaría;* es decir, no podría producir en nosotros y con nosotros hasta el modo libre de nuestros actos (Iª-IIae, q. X, a. 4).

Suárez ha objetado que nuestra voluntad por *sí misma* está, si no formalmente en acto de querer, por lo menos *en acto virtual*, y que así puede pasar al acto sin una moción divina (*cf. Disp. met.*, disp. XXIX, sect. 1, n. 7).

Fácil es responder: el acto virtual permanece distinto de la acción que de él deriva: ¿Hay, sí o no, devenir en él? Su acción, ¿es eterna o, por el contrario, ha aparecido en



el tiempo? Esta aparición de algo nuevo, este *fieri* supone una potencia activa que no era su actividad, que ni siquiera obraba sino que solamente *podía* obrar. Y entonces, ¿cómo el acto virtual se ha reducido al acto segundo que no tenía? Decir que lo ha hecho por sí mismo, es colocar un comienzo absoluto, lo cual repugna: lo más no surge de lo menos, el ser no sale de la nada.

El acto virtual, pues, ha sido reducido al acto segundo por un motor extrínseco, que al fin de cuentas, debe ser su actividad misma y no puede ser sujeto de "devenir" alguno.

A menudo se ha respondido a Suárez: la voluntad creada, antes de obrar, contiene su acto no *virtualiter eminenter*, como Dios contiene las creaturas, y como la intuición divina contiene el razonamiento humano, sino que lo contiene *virtualiter potentialiter*, es decir, que la voluntad creada puede producirlo como una causa segunda, bajo el influjo de la causa primera.

No basta, además, que Dios mueva al hombre a querer ser feliz o a querer el bien en general, pues, cuando muestra voluntad quiere después *tal* bien particular, hay en ella una *actualidad nueva*, que debe depender, como ser, del Primer Ser, como acción del primer Agente, como acto libre del Primer libre, como última actualidad de la Actualidad suprema, y, si este acto libre es bueno y salutífero, también debe depender como tal, no sólo en razón de su objeto, de la fuente de todo bien y del Autor de la salvación.

Dice también Santo Tomás (Iª-IIæ, q. CIX, a. 1): *Quantumcumque aliqua natura sive corporalis, sive spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo* (3).

Tales, son las razones generales para afirmar la premoción física. Se hacen más precisas si se las considera con

(3) Por más perfecta que se suponga alguna naturaleza, sea corporal, sea espiritual, no puede proceder a su acto si no es movida por Dios.

relación a lo que nos enseña la Revelación respecto de los decretos divinos y de la gracia eficaz.

## II. La premoción física y los decretos divinos predeterminantes, relativos a nuestros actos salutíferos

La premoción física presupone estos decretos y les asegura su ejecución infalible.

Esos decretos son admitidos por casi todos los teólogos que no aceptan la teoría molinista de la ciencia media, es decir, por los tomistas, los agustinianos y los escotistas.

En general, estos teólogos están de acuerdo en el dilema: *Dios determinante o determinado, sin término medio.*

En otras palabras, si Dios no ha predeterminado desde toda la eternidad nuestros actos libres salutíferos, es *pasivo* o *dependiente*, en su presciencia, frente a la *determinación libre* que *tomaría* tal hombre colocado en tales o cuales circunstancias (y a Dios no le quedaría sino colocarlo o no allí).

Dios, respecto de esta determinación libre salutífera, que como determinación libre salutífera no provendría de El, sería *no autor* sino *espectador*. Ahora bien, no puede admitirse *pasividad alguna*, o dependencia, en el Acto puro, que es soberanamente independiente frente a todo lo creado, frente a los futuros contingentes, ya absolutos, ya condicionales.

La existencia de esos decretos divinos predeterminantes relativos a nuestros actos libres salutíferos, se funda (para los teólogos de que acabamos de hablar) no sólo sobre la noción de que la filosofía debe hacerse de Dios y de la *independencia divina*, sino también sobre la revelación divina contenida en la Escritura y en la Tradición.

1. Textos escriturarios. — Léese, en efecto, en el libro de Ester (XIII, 9) esta oración de Mardoqueo: "Señor, Señor, Rey todopoderoso, os invoco: pues todas las cosas están sometidas a vuestro poder y nadie hay que pueda re-



sistir a vuestra voluntad, *si Vos habéis resuelto* salvar a Israel... ¡Vos sois el Señor de todas las cosas y nadie puede resistiros a Vos, el Señor! ... ¡Escuchad mi plegaria!, y cambiad nuestro duelo en júbilo..."

En el mismo libro (XIV, 13) la reina Ester ruega también: "*Poned* palabras prudentes en mis labios en presencia del león (del rey), y *haced* pasar su corazón al odio de nuestro enemigo, a fin de que perezca él y todos aquellos que tienen los mismos sentimientos." Y en el capítulo XV se dice: "entonces *Dios cambió* la cólera del rey (Asuero) en dulzura", y publicó éste un edicto en favor de los judíos. Según estas palabras, la infalibilidad y la eficacia del decreto de la voluntad de Dios están, manifiestamente, fundadas en su omnipotencia y *no en el consentimiento previsto* del rey Asuero, lo cual hace decir a San Agustín, cuando explica estas palabras *(I ad Bonifatium,* c. XX): *Cor regis... occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem* (4).

En el salmo CXIII, vers. 3, se dice: "Todo lo que Dios quiere lo hace", todo lo que quiere de un modo no condicional, sino absoluto, lo hace, aun la conversión libre del hombre, como fué la del rey Asuero.

*Prov.*, XXI, 1: "El corazón del rey es una corriente de agua en la mano de Jehová, El lo inclina hacia donde quiere." El mismo pensamiento está expresado en el Eclesiástico (XXXIII, 13): "Como la arcilla está en la mano del alfarero, el cual dispone de ella a su arbitrio, así los hombres están en la mano de Aquel que los ha hecho."

Isaías (XIV) anuncia contra las naciones paganas varios acontecimientos que serán cumplidos por las voluntades libres humanas, en particular, la ruina de Babilonia, y concluye *(ibid.*, XIV, 24-27): "Jehová, Dios de los ejércitos, ha jurado diciendo: «Sí, el designio que está determinado se cumplirá. Y lo que Yo he decidido se realizará...» Puesto que Jehová de los ejércitos ha decidido

(4) El corazón del rey... con un *poder ocultísimo y eficacísimo* convirtió y trasladó de la indignación a la benignidad.

¿quién lo impedirá? Su mano está extendida y ¿quién la apartará?" La mano de Dios significa su omnipotencia; aquí tampoco están fundadas la infalibilidad y la eficacia del decreto divino en la previsión del consentimiento humano.

Igualmente, en Ezequiel (XI, 19), se dice que Dios es quien da el consentimiento bueno: "Pondré dentro de ellos un espíritu nuevo y les quitaré su corazón de piedra, y les daré un corazón de carne, a fin de que sigan mis mandamientos y observen mis leyes y las practiquen; y ellos serán mi pueblo y Yo seré su Dios" *(cf. Ez.*, XXXVI, 26-27).

En el Evangelio dice también Jesús: "Sin mí nada podéis" en el orden de la salvación *(Juan*, XV, 5). "Se levantarán falsos Cristos . . . y harán prodigios . . . hasta seducir, si ello fuese posible, a los mismos elegidos" *(Mat.*, XXIV, 24).

"Mis ovejas oyen mi voz; Yo las conozco, y ellas me seguirán. Y Yo les doy la vida eterna, y no perecerán jamás, y nadie las arrebatará de mi mano: Mi Padre, que me las ha dado, es mayor que todos, y nadie puede arrebatarlas de la mano de mi Padre" *(Juan*, X, 27-30).

La eficacia del decreto divino siempre es explicada no por el consentimiento humano previsto, sino por la omnipotencia divina, expresada por medio de estas palabras "nadie puede arrebatarlas de la mano de mi Padre".

Sucede lo mismo cada vez que Jesús habla de "su hora", la de la pasión; dice que está determinada por un decreto divino desde toda la eternidad, y que antes de esa hora nadie podrá echarle mano.

Dios es de tal modo dueño de las voluntades humanas, que éstas ni siquiera pueden pecar, a no ser a la hora en que El, desde toda la eternidad, lo ha permitido, y pecar con el género de pecado que El ha permitido, sin ser causa directa ni indirectamente.

Así es como está dicho en el Evangelio según San Juan (VII, 30): ". . . buscaban cómo prenderle; mas nadie puso las manos en El, porque aun no había llegado su hora".



*Ibid.*, XIII, 1: ". . .sabiendo Jesús que había llegado su hora . . . como hubiese amado a los suyos . . . los amó hasta el fin".

*Ibid.*, XVII, 1: "Padre ha llegado la hora." Ver el comentario de Santo Tomás sobre estos textos del Evangelio según San Juan; ya hicimos notar que él ve esa hora *non ex necessitate determinata, a Providentia præfinita* (5). Ahora bien, esta hora (de la pasión) es la hora del más grande acto libre de Cristo (acto, pues, que había sido el objeto de un decreto divino predeterminante positivo, desde toda la eternidad), y es, también, la hora del más grande pecado, del deicidio (acto que había sido, desde toda la eternidad, el objeto *de un decreto divino* no positivo, sino *permisivo*, de tal suerte que este pecado no debía suceder antes de esta hora, y no bajo otra forma que la *permitida* por Dios) *(cf.* Santo Tomás, IIIª, q. XLVI, a. 2; q. XLVII, a. 3, 6).

Asimismo, en los Hechos de los Apóstoles (II, 23), San Pedro, en el día de Pentecostés, dice en su discurso a los judíos: "Este hombre (Jesús de Nazaret), habiendo sido entregado a vosotros según el designio inmutable y la presciencia de Dios, lo habéis vosotros clavado en una cruz y muerto por la mano de los impíos: Dios lo ha resucitado . . ." Es de notar que en este texto, el designio inmutable *τῆ ὡρισκέυη βουλῆ*, precede a la presciencia *καὶ προγνώσει του θεοῦ* *Cf.* Santo Tomás, IIIª, q. XLVII, a. 3: *Deus sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem* (6).

Asimismo, en los Hechos de los Apóstoles (X, 41): "Dios lo resucitó al tercer día y dispuso que se dejase ver, no de todo el pueblo, sino de los testigos elegidos de antemano."

*Ibid.*, XIII, 48: "Al oír estas palabras los gentiles se regocijaron . . . y todos aquellos que estaban destinados para la vida eterna creyeron."

(5) No determinada necesariamente, prefijada por la Providencia.
(6) Dios, por su voluntad eterna, preordenó la pasión de Cristo para liberación del género humano.

*Ibid.*, XVII, 26: "Dios ha determinado, para cada nación, la duración de su existencia y los límites de su dominio."

*Ibid.*, XXII, 14: Relata San Pablo que después de su conversión le dijo Ananías: "Pablo, hermano mío, recobra la vista. Y al mismo instante le vi. Dijo entonces él: El Dios de nuestros padres te ha predestinado a conocer su voluntad, a ver al Justo y a oír las palabras de su boca. Pues tú le servirás de testigo..." Y libre, pero infaliblemente, San Pablo sirvió de testigo a Nuestro Señor.

En fin, San Pablo mismo dice a los Romanos (VIII, 28): "Todas las cosas concurren al bien de los que aman a Dios, de aquellos que son llamados según su designio eterno. Porque a aquellos a quienes ha conocido de antemano, también los ha predestinado..."

*Ibid.*, IX, 11-18: "Rebeca concibió dos niños... y aun antes de que hubiesen nacido... a fin de que el designio electivo de Dios fuese reconocido firme, no en virtud de las obras sino por la elección de Aquel que llama, le fué dicho (a Rebeca): «El mayor estará sujeto al menor...» ¿Qué diremos, pues, nosotros? ¿Hay injusticia en Dios? ¡Lejos de ello! En efecto, dijo a Moisés: «Usaré de misericordia con quien quiero Yo usarla y tendré misericordia con quien querré tener misericordia." Así pues, no es obra (la elección) del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que hace misericordia." Está claro en este texto que la *elección*, decreto eterno de la voluntad divina, no depende del consentimiento humano previsto.

La independencia soberana de Dios no puede estar mejor afirmada.

*Ibid.*, IX, 23: "Si Dios ha querido hacer conocer las riquezas de su gloria respecto de los vasos de misericordia que El ha preparado de antemano para la gloria'... (¿dónde está la injusticia?)"

*Ibid.*, IX, 37: "En todas nuestras pruebas, somos más que vencedores, por Aquel que nos ha amado."

*Ibid.*, XI, 1, 7: «¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? Lejos de ello... Dice El (otra vez) a Elías: «Me he reservado siete mil hombres que no dan doblado la rodilla delante de Baal.» Del mismo modo también, en el tiempo presente, hay una reserva según una elección de gracia... Ahora bien, si es por gracia no lo es ya por las obras... ¿Qué diremos, pues? Lo que Israel busca, no lo ha obtenido; pero *aquellos que Dios ha elegido lo han obtenido*, en tanto que los otros han sido cegados." La elección divina no está fundada en el consentimiento humano previsto.



De manera semejante en la *I Corintios* (IV, 7): "¿Quién, en efecto, te distingue?, ¿qué es lo que tienes que no lo hayas recibido?" Según San Pablo, lo que distingue al justo del impío, aun lo que comienza a distinguirlo cuando el justo empieza a convertirse, eso *lo ha recibido*. Santo Tomás dirá (Iª, q. XX, a. 3): "Como el amor de Dios es causa de todo bien, nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios." Es el principio de predilección, que se aplica en el orden natural y en el de la gracia, tanto para los actos salutíferos difíciles como para los actos salutíferos fáciles.

Este principio es de universalidad absoluta, y supone que el amor de Dios hacia nosotros es eficaz por sí mismo y no por nuestro buen consentimiento previsto, puesto que la bondad de ese consentimiento tiene por causa primera a Dios, fuente de todo bien.

Este principio, tan netamente formulado por San Pablo, y que tan altamente afirma la soberana independencia de Dios, está equilibrado por este otro: *Deus impossibilia non jubet*, Dios nunca manda imposibles, y hace realmente posible a todos los adultos el cumplimiento de los preceptos desde el momento en que les son obligatorios, en el sentido, como dice San Pablo (*I Tim.*, II, 4), de que: "Dios quiere que todos los hombres se salven" (*vide supra*, pp. 94-98, 103-109).

¿Cómo se concilia íntimamente este segundo principio con el de predilección? Existe un misterio inaccesible. Para verlo sería necesario ver la *Deidad*, y ver cómo se concilian

en Ella la infinita misericordia, la infinita justicia y la soberana libertad o independencia de Dios.

En *Efes.* (I, 5, 7) léese en igual sentido: "En El (Cristo) Dios nos ha elegido desde antes de la creación, para que seamos santos e irreprensibles en su presencia (y no porque haya previsto nuestra santidad), pues, en su amor, nos ha predestinado a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo, según su libre voluntad, haciendo así brillar la gloria de su gracia (y no, en cambio, la del libre albedrío del hombre), por la cual El nos ha hecho agradables a sus ojos, en su Hijo bienamado."

*Ibid.*, I, 12: "También en El hemos sido elegidos, habiendo sido predestinados según la resolución de Aquel que opera todas las cosas según el consejo de su voluntad, para que sirvamos a la alabanza de su gloria, nosotros que de antemano hemos esperado en Cristo." No se trata aquí solamente de la elección general de los cristianos, no todos los cuales están predestinados, pues se dice *(I Cor.*, IV, 7) al hablar de tal cristiano mejor que otro: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* Si el amor de Dios es fuente de todo bien, nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios.

San Pablo dice también a los Filipenses (II, 13): "Es Dios quien opera en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito." Por ende, piensan los tomistas, la determinación libre del acto salutífero proviene de Dios como de su causa primera, de Dios Primer libre y Primera bondad, de Dios autor de la salvación.

2. ARGUMENTO TEOLÓGICO. — Es la misma doctrina expuesta por Santo Tomás al hablar de los decretos de la voluntad divina consecuente o no condicional.

Iª, q. XIX, a. 6, ad 1um: *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt (nam bonum est in ipsis rebus); in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod*



*consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid (seu antecedenter) vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo... Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat* (7).

Aquí Santo Tomás da el principio de la distinción *entre la gracia intrínsecamente eficaz* (que asegura infaliblemente la ejecución de la voluntad divina "consecuente" para los actos salutíferos, sean fáciles o difíciles) y *la gracia suficiente* (que corresponde a la voluntad divina antecedente, por el cual Dios quiere hacer *realmente posible*, a todos, el cumplimiento de los preceptos y la salvación.

¿Y por qué razón lo que Dios quiere con voluntad consecuente o no-condicional *se cumple infaliblemente?* Lo explica *(ibid.*, Iª, q. XIX, a. 6) *no* por la previsión del consentimiento humano, sino porque *non potest fieri aliquid extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur* (8); nada puede suceder fuera del bien querido por Dios, o del mal permitido por El, pues ninguna causa segunda puede obrar sin su concurso.

El Concilio de Orange, canon 16 (Denzinger, n. 189),

(7) La voluntad se dispone a las cosas según lo que en sí mismas son (pues el bien está en las mismas cosas); mas, en sí mismas son en particular. De donde, queremos algo "simplemente" si lo queremos consideradas todas las circunstancias particulares, lo cual es *querer consecuentemente* (es decir, con voluntad consecuente). De donde puede decirse que un juez justo quiere "simplemente" que el homicida sea ajusticiado, pero "antecedentemente" quiere que viva, vale decir en cuanto es hombre (siendo un bien el que viva... así ese juez *querría* [antecedentemente] que viviese, pero *quiere* [consecuentemente], teniendo en cuenta su delito..., que sea privado de la vida persiguiendo otro bien superior, la justicia). Y así se pone de manifiesto que TODO AQUELLO QUE DIOS QUIERE "SIMPLEMENTE" se hace, aunque aquello que quiere "antecedentemente" no se haga.

(8) Nada puede hacerse fuera del orden de alguna causa universal, bajo la cual todas las cosas particulares están comprendidas.

había dicho: *Nemo ex eo quod videtur habere glorietur tanquam a Deo non acceperit (cf.* canon 20 y 22) ([9]).

Y el Concilio de Trento, sess. VI, cap. XI (Denzinger, n. 806), dice también: *Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere (Filip.,* II, 13) ([10]).

Para los tomistas, no admitir en Dios los decretos predeterminantes relativos a nuestros actos salutíferos, es colocarse en la imposibilidad de resolver el dilema: *Dios determinante o determinado,* sin término medio, y obligarse a admitir en El una cierta pasividad o dependencia respecto de la determinación libre que *tomaría* tal hombre, si estuviera colocado en tal orden de circunstancias, y que *tomará* si de hecho es colocado en él. Esta dependencia de Dios frente a esa determinación humana es confesada por Molina cuando escribe en la *Concordia* (q. XIV, a. 13, disp. III, edic. París, 1876, p. 318: *(Scientia media) nulla ratione est dicenda libera, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinæ, tum etiam quia* IN POTESTATE DEI NON FUIT SCIRE *per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eandem scientiam, non autem quod reipsa scit* ([11]).

([9]) *Canon 16:* Ninguno se gloríe, como si no lo hubiese recibido (de Dios) de aquello que le parece poseer.

*Canon 20:* Dios hace en el hombre muchas cosas buenas que el hombre no puede hacer; y en realidad, ninguna cosa buena puede hacer el hombre sin que Dios se la conceda para que la haga.

*Canon 22:* Ningún hombre tiene de propio sino la mentira y el pecado. Si, pues, alguien posee alguna verdad y justicia, éstas provienen de aquella fuente que debemos desear con ansia en este desierto, a fin de que, recibiendo como un rocío que nos riegue, no desfallezcamos en el camino.

([10]) Dios, a no ser que los mismos (hombres) se alejen de su gracia, así como comenzó la obra buena, así la acabará, obrando el querer y el obrar.

([11]) Por ninguna razón debe ser llamada libre (la ciencia media)



Es decir, que *no está en el poder de Dios* el prever por la ciencia media otra cosa que lo que sabe por ella, pero hubiera sabido por ella otra cosa, si el libre albedrío creado, que se supone colocado en tales circunstancias, hubiera hecho una elección diferente. ¿Cómo evitar, entonces, el decir que la presciencia divina *depende* de la elección que *haría* la libertad creada, si estuviera colocada en tales o cuales circunstancias, y que *hará* si de hecho es colocada en ellas? Síguese de ahí, evidentemente, para Molina, que la gracia actual, seguida del acto salutífero, no es intrínsecamente eficaz *(ibid.,* pp. 230-459), y que, con una gracia igual y hasta menor, tal pecador se convierte, mientras que *tal otro más ayudado no se convierte (ibid.,* pp. 51, 565). Lo cual, para los tomistas, es inconciliable con las palabras de San Pablo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? (I Cor.,* IV, 7) ([12]).

Si por el contrario se admiten los decretos divinos predeterminantes, relativos a nuestros actos salutíferos, es decir, *los decretos intrínseca e infaliblemente eficaces,* que se extienden hasta el modo libre de nuestros actos, actualizando nuestra libertad, se deduce que la gracia actual, seguida del acto salutífero, debe ser también intrínsecamente eficaz, para asegurar la ejecución infalible del decreto que supone. Y para los tomistas ([13]), la gracia actual no podría ser intrínsecamente eficaz sino a condición de ser una premo-

ya porque antecede a todo acto libre de la voluntad divina, ya también porque *no estuvo en el poder de Dios* saber por medio de esa ciencia otra cosa que la que realmente sabe. De donde tampoco debe decirse natural en el sentido que de tal modo sea innata a Dios que no hubiera podido conocer lo opuesto de aquello que conoce por medio de ella. Si en efecto el libre albedrío creado hubiese de obrar lo opuesto, como realmente puede, eso mismo hubiera sabido Dios por la misma ciencia (media) y no en cambio lo que realmente sabe.

([12]) ¿Quién, en efecto, te distingue? ¿Qué tienes que no hayas recibido?

([13]) Ver por ejemplo: BILLUART, O. P.: *Cursus theol., De gratia,* diss. V, a. 7.

ción física predeterminante, aunque no necesitante, en el sentido explicado al comienzo de esta tercera parte.

Es lo que nos falta demostrar.

### III. La premoción física predeterminante y la eficacia de la gracia

Es de fe que Dios nos otorga *gracias eficaces*, las cuales no sólo son seguidas por el buen consentimiento libre, sino que, de una cierta manera, lo producen, *gratia efficax seu effectrix facit ut faciamus* (14). Es lo que negaban los pelagianos y semipelagianos, quienes rehusaban admitir, no que la gracia da el *poder* de obrar el bien, sino que dé *el querer y el obrar.*

El Segundo Concilio de Orange al explicar las palabras de San Pablo, *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere (Filip.*, II, 13) (15), declara contra los semipelagianos: *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgare velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto . . . et apostolo salubriter prædicanti: Deus, est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (Denzinger, n. 177) (16).

*Cf. ibid.*, n. 182: *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur* (17) y los n. 176, 179, 183, 185, 193, 195 (18).

(14) La gracia eficaz o "que efectúa", hace que hagamos.

(15) Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar.

(16) Si alguno dijere que, para purgarnos del pecado, Dios espera nuestra voluntad, y no confiesa más bien que cuando deseamos purgarnos del pecado, ello acontece en nosotros por inspiración y obra del Espíritu Santo, ese tal resiste al mismo Espíritu Santo (que dice por medio de Salomón: "La voluntad es preparada por el Señor" *Prov.*, VIII, 35, vers. 70), y al Apóstol que saludablemente predica: Dios es quien obra en vosotros así el querer como el obrar, por su buena voluntad.

(17) Cuantas veces hacemos el bien, es Dios quien obra en nosotros y con nosotros para que lo hagamos.

(18) *Canon 2º:* Si alguno afirma que la prevaricación de Adán ha perjudicado a él sólo y no a su descendencia, o sostiene como cierto que sólo la muerte del cuerpo —que es pena del pecado—, y no el pecado mismo —que es muerte del alma—, ha pasado de un solo hombre a todo el género humano, hará injusticia a Dios contradiciendo al Apóstol que dice: Por tanto, así como por un solo hombre entró el pecado en este mundo, y por el pecado la muerte, así también pasó la muerte a todos los hombres por aquel en quien todos pecaron.

*Canon 6º:* Si alguno dice que, sin la gracia de Dios, la misericordia se nos concede divinamente a los que creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que todo esto se opera en nosotros por infusión o inspiración del Espíritu Santo, que hace que creamos, queramos y podamos hacer todas estas cosas, como es necesario; y subordina la ayuda de la gracia, a la humildad y a la obediencia humana, no aceptando que para ser obediente y humilde se necesita el don de la misma gracia; ese tal resiste al Apóstol que dice: "¿Qué tienes que no hayas recibido?" *(I Cor.*, IV, 7); y "Por gracia de Dios soy lo que soy" *(I Cor.*, XV, 10).

*Canon 10:* Siempre se debe implorar el auxilio de Dios aun en favor de los ya renacidos y sanados, para que puedan alcanzar el buen fin y perdurar en la buena obra.

*Canon 12:* Dios nos ama tales cuales llegaremos a ser por don suyo, y no cuales somos por nuestros méritos.

*Canon 20:* Dios hace en el hombre muchas cosas buenas que el hombre no puede hacer; y, en realidad, ninguna cosa buena puede hacer el hombre sin que Dios se la conceda para que la haga.

*Canon 22:* Ningún hombre tiene de propio más que la mentira y el pecado. Si, pues, alguien posee alguna verdad y justicia, éstas provienen de aquella fuente que debemos desear con ansia en este desierto, a fin de que recibiendo de ella como un rocío que nos riegue, no desfallezcamos en el camino.



Ver también el *Indiculus de gratia Dei* (Denzinger, n. 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141 y 142).

Ahora bien, la gracia que hace que obremos bien, *quæ operatur velle et perficere, quæ facit ut faciamus* (19), no es sólo *eficaz* con una eficacia de virtud *(in actu primo)* en el sentido de dar un poder real de obrar de manera salutífera (este poder está ya dado por la gracia suficiente, aun cuando no es seguida del efecto salutífero), sino que es eficaz con eficacia de operación, o *effectrix*, pues como dice el Concilio de Orange (n. 182): *Quoties bona agimus,*

(19) Que obra el querer y el ejecutar, que hace que hagamos.

*Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur* [20].

Esta es la expresión de la fe cristiana, siendo también de fe que bajo la gracia eficaz así concebida subsiste la libertad del hombre (Denzinger, n. 814). Además, los tomistas y muchos otros teólogos entienden estos textos escriturarios y conciliares en el sentido de la *independencia divina*, comprometida, según su juicio, por la teoría de la ciencia media; también ven en esos textos la afirmación de que la gracia es *eficaz por sí misma* y no por nuestro consentimiento previsto.

Lo que importa hacer notar aquí es que la doctrina de la *gracia intrínsecamente eficaz*, admitida por casi todos los teólogos que rechazan la teoría de la "ciencia media", es mucho más preciosa a los ojos de los tomistas que la explicación que de ello dan por la premoción física predeterminante.

Asimismo, con tal que nuestra voluntad pueda mover nuestra mano a su agrado, importa menos saber por intermedio de qué centros nerviosos lo hace... Entre los tomistas, Billuart lo ha hecho notar bien. Los teólogos, dice él en substancia, explican de diversas maneras la eficacia de la gracia; unos por la delectación y el influjo moral, otros por la predeterminación física, sin extender ésta, sin embargo, a los actos naturales, ni al "material" del pecado. Pero éstas son cuestiones propiamente filosóficas, en tanto que la gracia eficaz de por sí, infaliblemente eficaz en virtud de la voluntad omnipotente de Dios, independientemente del consentimiento de la creatura y de la ciencia media, la defendemos nosotros como un dogma teológico conexo con los principios del dogma definido (*proxime definibile*), y ésta es la opinión de casi todas las escuelas, salvo del molinismo (*Curs. theol., De Deo*, diss. VIII, a. 5, fin).

Los tomistas, en efecto, ven esta afirmación de la gracia intrínsecamente eficaz, equivalentemente contenida en los textos escriturarios citados más arriba, que se refieren a la eficacia intrínseca de los decretos divinos (ver pp. 334-341). Asimismo vinculan esta doctrina con el principio de predilección: "Nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios." (Ver Billuart, *Curs. theol.*, diss. V, a. 6; y, más próximo a nosotros, N. del Prado, *op. cit.*, t. III, pp. 150 ss.; lo mismo Ed. Hugon, *Tract. dogmatic.*, 1927, tr. *De gratia*, p. 202.)

Pues bien, si se admite la gracia intrínseca e infaliblemente eficaz, ¿cómo explicarla sino por medio de la premoción física predeterminante, en el sentido expuesto más arriba?

Se ha propuesto, sin duda, una explicación por medio de la *causalidad moral*, la cual se ejerce por modo de atractivo objetivo, y así es como se ha hablado de la *delectación victoriosa* (Berti y Bellelio), de la *multiplicidad de gracias de atractivo*, de los buenos *movimientos indeliberados* e ineficaces, los cuales inclinan hacia la elección salutífera, y hasta se ha pensado en unir a esta moción moral (bajo uno u otro de los susodichos modos) una premoción física pero no predeterminante.

Los tomistas enseñan comúnmente, en sus tratados sobre la gracia, que esas explicaciones son insuficientes. Su razón fundamental es ésta: por medio de una simple moción moral u objetiva, Dios no puede mover *infaliblemente* hacia la elección salutífera. Ahora bien, la gracia intrínsecamente eficaz es aquella por la cual Dios mueve *infaliblemente* hacia la elección salutífera. De ahí que la gracia intrínsecamente eficaz no pueda explicarse por la sola moción moral u objetiva.

El principio de este razonamiento se basa en lo siguiente: la moción moral u objetiva no llega a la voluntad sino por intermedio de la inteligencia, a manera de atractivo objetivo, y no atrae infaliblemente. Sin duda que Dios visto cara a cara atraería infaliblemente nuestra voluntad, puesto que El corresponde a su capacidad adecuada de amar. Pero todo atractivo, por superior que se le suponga, que

[20] Cuantas veces hacemos el bien, es Dios quien obra en nosotros y con nosotros para que lo hagamos (canon 9°).

sea inadecuado a esta capacidad, *es falible*, deja nuestra voluntad *indeterminada* para consentir o no consentir, sobre todo una voluntad flaca, dura e indócil al llamamiento divino, mientras no sea mudada intrínsecamente.

No basta decir que esa moción moral va acompañada de una *delectación celestial y victoriosa*. Esta delectación (admitida por varios agustinianos, como Berti) no podría constituir la gracia intrínseca e infaliblemente eficaz, pues bastante a menudo ni la acompaña siquiera, y, cuando existe, su efecto no es infalible. Con harta frecuencia falta esa delectación, pues muchos se convierten dispuestos no precisamente por una delectación celestial superior a la de la carne, sino por una inclinación al bien que no siempre es delectación victoriosa, por el temor a los castigos divinos o por otros motivos diversos. Hasta hubo santos que realizaron muchas buenas obras sin delectación victoriosa, y a veces en medio de una grandísima aridez de espíritu, como, por ejemplo, en la noche oscura o purificación pasiva del espíritu.

Cuando esa delectación celestial existe, sin duda que solicita nuestra libertad, pero no la atrae infaliblemente, pues no es adecuada a nuestra capacidad de amar, como lo sería Dios visto cara a cara; la voluntad puede inclinarnos a pensar en otra cosa (I^a-II^æ, q. X, a. 2).

En realidad, el hombre no siempre sigue en su elección la mayor delectación indeliberada, elige lo que le parece mejor *hic et nunc*, aun por el solo motivo de que ello es obligatorio, sin delectación antecedente, y la delectación superior sigue, entonces, a la elección, como gozo del deber cumplido.

*La multiplicidad de gracias de atractivo* tampoco proporcionaría una eficacia infalible, pues la voluntad permanece todavía indeterminada para consentir o para no consentir, aunque sea solicitada fuertemente al consentimiento salutífero. Así, se han propuesto a los mártires todos los bienes de este mundo, al mismo tiempo que se trataba de aterrorizarlos por medio de los tormentos, pero ni esas promesas, ni esos tormentos, han podido ejercer una influencia infalible sobre su libertad.

*Los buenos movimientos indeliberados ineficaces*, igualmente, inclinan a la elección salutífera, pero no podrían producirla infaliblemente, pues también ellos dejan *indeterminada* nuestra voluntad libre: *no actualizan* la elección libre, sin contar que con frecuencia tienen que luchar contra fuertes tentaciones y contra la inestabilidad en el bien de nuestro libre albedrío.

En fin, una *premoción física indiferente*, que lleva al hombre a querer ser feliz, sin inclinarlo infaliblemente a querer tal bien particular, deja, igualmente, en la indeterminación nuestra voluntad libre; no actualiza la elección libre de tal o cual bien.

Así, concluyen los tomistas: la moción moral es ciertamente requerida para *disponer* nuestra voluntad a la elección, proponiéndole un objeto, un bien que la solicite o la atraiga. Pero la gracia intrínsecamente eficaz, que mueve infaliblemente a la elección libre, debe ser la aplicación de la voluntad al ejercicio de este acto. Ahora bien, esta moción no es moral o a manera de atractivo objetivo, sino física; debe ejercerse inmediatamente *ab intus* sobre la voluntad misma y no por intermedio de la inteligencia. Debe tener sobre el acto libre una prioridad, no de tiempo, sino de naturaleza y de causalidad. Debe, en fin, llevar a la voluntad, infaliblemente, a *tal* acto libre salutífero más bien que a otro, y debe extenderse hasta el modo libre de ese acto. Es decir, debe ser una premoción física predeterminante y no necesitante, la cual no puede provenir sino de Dios sólo y no de algún agente creado por superior que sea, pues Dios solamente puede mover *ab intus* la voluntad libre, que ha ordenado al bien universal y que conserva en la existencia.

Sólo El, por medio de su contacto virginal, puede tocar así la libertad sin destruirla, conciliando la infalibilidad de

su moción con el modo libre de nuestros actos. Los teólogos siempre han concedido a los tomistas que bajo esta moción divina, de suyo eficaz, la Virgen María ha pronunciado libre e infaliblemente su *fiat* el día de la Anunciación; San Pablo se ha convertido libre e infaliblemente en el camino de Damasco; los mártires han sido fieles libre e infaliblemente en medio de los peores tormentos. Ahora bien, ello equivale a conceder los principios metafísicos de esta doctrina; y, si son metafísicos, se aplican sin excepción a todos los actos salutíferos, fáciles o difíciles. Los principios hasta aquí formulados hacen abstracción de la mayor o menor dificultad.

Por el contrario, la infalibilidad de la moción divina afirmada por los jansenistas y por Quesnel (Denzinger, n. 1360-1363), en términos casi materialmente idénticos a los de Santo Tomás, es la negación de la libertad, de la gracia suficiente y de la responsabilidad del pecador.

Consideran los jansenistas que la gracia de suyo eficaz es necesaria *titulo infirmitatis, non titulo dependentiæ a Deo* (21). Para ellos, en el estado de inocencia, la gracia intrínsecamente eficaz no era necesaria para obrar bien; es necesaria sólo después de la caída, en razón de las secuelas del pecado original, que no deja subsistir en nosotros sino la *libertas a coactione*, pero no el libre albedrío *(libertas a necessitate)*.

En resumen: la gracia intrínseca e infaliblemente eficaz, con más precisión: la premoción predeterminante y no necesitante es requerida no sólo para los actos salutíferos difíciles, sino también para los fáciles, se trate de su comienzo o de su continuación.

Siendo el amor de Dios, como lo es, causa de todo bien, *nadie sería mejor que otro*, por un acto salutífero inicial o final, fácil o difícil, comenzado o continuado, *si no fuera más amado por Dios* (Iª, q. XX, a. 3).

(21) A título de flaqueza, no a título de dependencia (de la creatura) de Dios.

CAPITULO VIII

## LA MOCIÓN DIVINA Y LA LIBERTAD DE NUESTROS ACTOS SALUTÍFEROS

Se ha objetado a la tesis tomista que destruye la libertad como el calvinismo, en cuanto conduce a sostener que el libre albedrío, movido y excitado por Dios, no puede resistir; lo cual es precisamente la tesis de los reformadores, condenados por el Concilio de Trento, que define (sess. VI, canon IV): *Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti . . . neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit* (Denzinger, n. 814) (1).

Esta objeción y otras semejantes fueron hechas a San Agustín por los pelagianos y semipelagianos. A menudo Santo Tomás las ha citado y resuelto (Iª, q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4; Iª-IIæ, q. X, a. 4, etc.).

Los tomistas responden que el Concilio de Trento no ha querido, ciertamente, condenar la doctrina de la gracia intrínsecamente eficaz, ni la de la premoción física, como netamente lo han declarado Benedicto XIV y Clemente XII. Pablo V había declarado también, al final de las congrega-

(1) Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre movido y excitado por Dios en nada coopera asintiendo a la excitación y al llamamiento de Dios (para disponerse y prepararse a obtener la gracia de la justificación), o que no puede disentir si lo quiere, sino que, semejante a un objeto inanimado, no hace absolutamente nada y se comporta de manera puramente pasiva; que sea anatema.

ciones *De auxiliis*, el 28 de agosto de 1607: *Sententia Patrum prædicatorum plurimum differt a Calvino: dicunt enim prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id est libere; Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium* (2) (*cf.* Schneemann, S. J., *Controversias de gratia . . .*, 1881, p. 291).

Esta decisión de Pablo V fué luego confirmada por decreto de Benedicto XIV el 13 de julio de 1748.

Claro es que la doctrina tomista difiere en absoluto de la condenada por el Concilio de Trento, según la cual el libre albedrío no coopera con la acción divina. Además, entre los Padres del Concilio había muchos tomistas; uno de ellos, Domingo de Soto, hasta trabajó en la redacción de los cánones. Asimismo, es muy probable que los Padres del Concilio en el susodicho canon hablen de una moción divina *intrínsecamente eficaz*, pues de ella hablaba Lutero cuando decía que era inconciliable con el libre albedrío. El pensamiento de los conciliares, por consiguiente, es más bien, que la moción intrínseca e infaliblemente eficaz no destruye el libre albedrío, pues, aunque el hombre no resista a ella de hecho, conserva la potencia de resistirla; *remanet potentia ad oppositum*, como comúnmente dicen los tomistas.

Aun más, dice el Concilio un poco después (sess. VI, canon XIII): *Deus, nisi ipsi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere* (Denzinger, n. 806).

Estas últimas palabras eran entendidas generalmente por los teólogos anteriores al Concilio de Trento, como expresión

(2) La sentencia de los Padres Predicadores difiere sumamente de Calvino: dicen, en efecto, los predicadores que la gracia no destruye al libre albedrío sino que lo perfecciona, y que ella tiene la virtud de hacer que el hombre obre conforme a su modo, esto es, libremente; los jesuítas, a su vez, discrepan de los pelagianos los cuales sostuvieron que el *initium salutis* era hecho por nosotros, aquéllos, en verdad, sostienen todo lo contrario.



de la gracia eficaz por sí misma, y no por la previsión divina de nuestro consentimiento (*cf.* A. Reginaldo, O. P., *De mente concilii Tridentini;* y A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres.*, t. I, diss. II, q. IX).

En fin, los tomistas vuelven la objeción diciendo: es la teoría de la ciencia media la que destruye la libertad, pues supone que Dios, anteriormente a todo decreto divino, *ve infaliblemente* lo que *elegirá* el libre albedrío de tal hombre, si estuviera colocado en tales circunstancias. ¿Cómo evitar, entonces, el determinismo de las circunstancias? ¿*Dónde* puede Dios *ver infaliblemente* la determinación en la cual el libre albedrío creado se detendrá, sino en el examen de las circunstancias, que desde ese momento se convierten en infaliblemente determinantes? Y por no haber querido la predeterminación divina no necesitante, la cual se ejerce *fortiter et suaviter* sobre el fondo mismo de nuestra voluntad libre, ¿acaso no se ve uno conducido a un determinismo muy inferior, que procede del influjo de las cosas exteriores sobre nuestra voluntad espiritual?

La objeción hecha con motivo del canon del Concilio de Trento, que acabamos de citar, no es nueva. Ya la hemos encontrado formulada tan nítidamente como era posible por Santo Tomás (Iª-IIæ, q. X, a. 4): *Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest ex necessitate movet; sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, unde dicitur ad Rom., IX: voluntati ejus quis resistit? Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem* (3). Conocemos la respuesta de Santo Tomás: *Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam vult, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius; et ideo magis repugnaret divinæ*

(3) Parece que la voluntad es movida por Dios con necesidad. En efecto todo agente al cual no puede resistirse, mueve necesariamente; es así que a Dios, siendo de infinita virtud no puede resistirse, por lo cual se dice *(Rom.*, IX): ¿Quién resiste a su voluntad? Luego: Dios mueve la voluntad *ex necessitate*.

*motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suæ naturæ non congruit), quam si moveretur libere prout competit suæ naturæ* [4].

De acuerdo con esta respuesta, ¿qué queda de la mayor de la objeción: *omne agens cui resisti non potest, ex necessitate movet?* Santo Tomás hace la siguiente distinción: "Si ese agente causa el movimiento, sin producir en él el modo libre, concedo; si causa no sólo el movimiento sino también el modo libre que Dios puede producir en nosotros y con nosotros, niego. De tal suerte, el hombre —bajo la gracia eficaz— permanece libre, aunque no la resista nunca, pues ella produce *en él y con él* hasta el modo libre de su acto; actualiza su libertad en el orden del bien, y, si no tiene ya indiferencia potencial o pasiva, hay indiferencia actual y activa, la indiferencia dominadora respecto del bien particular que el hombre elige. Este bien no podría, invenciblemente, atraerlo como lo haría Dios visto cara a cara. El hombre va hacia El y Dios actualiza *este movimiento libre*, cuyo modo libre, siendo también ser, cae bajo el objeto adecuado de la omnipotencia divina.

Tal es, manifiestamente, la doctrina de Santo Tomás. Los textos que hemos citado (c. V) claramente lo demuestran.

Tal es también la doctrina conservada por el tomismo clásico; Molina lo concede cuando declara alejarse, no sólo de los tomistas, sino del mismo Santo Tomás (*Concordia*, edic. París, 1876, pp. 152 y 547). Varios molinistas lo han reconocido como él (*cf.* P. Mandonnet, *Notes d'histoire thomiste*, en "Revue thomiste", 1914, pp. 665-679; Dummermuth, S. *Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, París, 1886, pp. 685-754).

(4) La voluntad divina no sólo se extiende a que algo se haga por la cosa que mueve, sino que también se haga de aquel modo que conviene a la naturaleza de la misma; y por lo tanto más repugnaría a la divina moción, si la voluntad fuese movida *ex necessitate* (lo cual no compete a su naturaleza), que si fuese movida libremente, conforme compete a su naturaleza).



Es también la doctrina de Santo Tomás la que Bossuet expondrá en su *Tratado del libre albedrío* (c. VIII) al escribir: "¡Qué más absurdo que decir que el ejercicio del libre albedrío *no existe*, a causa de que Dios *quiera que exista!*" En otros términos: ¿qué más absurdo que decir que *la actualización del libre albedrío lo destruye?*

El modo *libre* de nuestros actos no sólo está salvaguardado por Dios, sino que es producido por Dios en nosotros y con nosotros. La moción divina no violenta la voluntad, pues se ejerce según la inclinación natural de ésta; ante todo lleva a la voluntad hacia su objeto adecuado, el bien universal, y, después, sólo hacia un objeto inadecuado, tal bien particular. Bajo el primer aspecto, constituye la moción divina el modo libre del acto, se ejerce interiormente, lo hemos dicho antes, sobre el fondo mismo de la voluntad, tomada en toda su amplitud, y la lleva en un sentido hacia todo el bien jerarquizado, antes de inclinarla a ir hacia tal bien particular (*cf.* Juan de Santo Tomás, *Cursus theol.*, *in* $I^{am}$, q. XIX, disp. V, a. 5 y 6, n. 37-55).

Así, sólo Dios mueve nuestra voluntad *suaviter et fortiter*.

Si la moción divina perdiese su fuerza perdería también su suavidad; no pudiendo alcanzar aquello que en nosotros hay de más delicado y más íntimo, quedaría como exterior, como *enchapada* sobre nuestra actividad creada, lo que es indigno de la actividad creadora, conservadora y motriz, más íntima a nosotros que nosotros mismos. Por lo tanto nuestro acto libre es *enteramente nuestro* como causa segunda y *enteramente de Dios* como causa primera ($I^a$, q. XXIII, a. 5). Cuando lo establecemos, al término de la deliberación, conservamos, en virtud de la amplitud universal de nuestra voluntad y de la indiferencia del juicio no "necesitado" por el objeto, conservamos, digo, el poder de no establecerlos ($I^a$-$II^{æ}$, q. X, a. 4, ad $I^{um}$).

Si nuestra libertad pudiera determinarse por sí sola, tendría la dignidad de la Libertad Primera y se le asemejaría no analógicamente sino unívocamente. Tendría, con la li-

bertad divina, una similitud pura y simple y no una similitud de proporciones (Iª, q. XIX, a. 3, ad 5um).

Hay semejanza y diferencia. Considerando la similitud, débese decir: la libertad creada no es menos conciliable con la moción divina intrínsecamente eficaz, que el acto libre divino con la inmutabilidad de Dios. En Dios, el acto libre *no tiene* la indiferencia dominadora potencial de una facultad, susceptible de obrar o no, *tiene* la indiferencia dominadora del Acto puro respecto de todo lo creado (Iª, q. XIX, a. 3, ad 4um; *Cont. gent.*, l. I, c. LXXXII).

Asimismo, guardada la debida proporción, bajo la moción divina eficaz nuestra libertad no tiene ya la indiferencia potencial de la facultad, sino la indiferencia actual, y ciertamente que su actualización no la destruye.

Si el molinismo rechaza esta doctrina es porque trata de definir la libertad humana haciendo abstracción del objeto que especifica al acto libre: *facultas quæ, præsuppositis omnibus requisitis ad agendum, adhuc potest agere et non agere* (5), y entre esos "presupuestos" el molinismo incluye la moción divina, "composible", según él, no sólo con *el poder* de resistir, sino también con *el hecho* de la resistencia.

En virtud del principio fundamental de que las facultades, los *hábitos* y los actos son especificados por su objeto, es menester, en la definición del libre albedrío, considerar su objeto especificador y decir con los tomistas: *libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga bonum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum* (6).

La esencia de la libertad está en la indiferencia dominadora de la voluntad respecto de todo objeto propuesto por la razón como bueno *hic et nunc*, bajo un aspecto, y no bueno bajo otro, según la fórmula de Santo Tomás (Iª-IIæ, q. X, a. 2): *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod*

(5) La facultad, que —presupuestos todos los requisitos para obrar— aun puede obrar y no obrar.

(6) La libertad es la indiferencia dominadora de la voluntad hacia lo bueno propuesto por la razón como no bueno en todo sentido.



*non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud* (7). Hay entonces indiferencia a querer ese objeto o a no quererlo, *indiferencia potencial en la facultad*, e *indiferencia actual en el acto libre, el cual* va hacia el objeto no necesariamente. En efecto, aun cuando la voluntad quiere actualmente ese objeto, aun cuando está *ya determinada* a quererlo, todavía se dirige hacia él libremente, con una indiferencia dominadora ya no potencial sino actual; lo mismo, la libertad divina ya determinada nos conserva en la existencia.

Proviene, entonces, la libertad de la *desproporción infinita* que existe entre la voluntad especificada por el bien universal y tal bien finito, bueno bajo un aspecto, no bueno o insuficiente bajo otro. Y, contra Suárez, los tomistas añaden que Dios, de poder absoluto, por su moción no puede "necesitar" nuestra voluntad a querer un objeto —*stante indifferentia judicii*— mientras nosotros juzguemos que es bueno bajo un aspecto y no bueno bajo otro. La razón de ello está en que implica contradicción que la voluntad quiera *necesariamente* el objeto que la inteligencia le propone como indiferente o como absolutamente desproporcionado con su amplitud (*cf.* Santo Tomás, *De veritate*, q. XXII, a. 5).

Para comprender mejor cómo la moción divina es causa de nuestro acto libre, es menester hacer notar que éste depende de tres causalidades finitas diferentes, las cuales tienen relaciones mutuas:

1º, la atracción objetiva del bien particular;

2º, la dirección de la inteligencia que lleva al juicio práctico;

3º, la eficiencia o producción de la elección libre por la voluntad. La moción divina trasciende estas tres causalidades y las *actualiza*, sin violentar el libre albedrío.

(7) Si algún objeto es propuesto a la voluntad que no sea bueno según cualquier consideración, la voluntad no es llevada hacia él *ex necessitate* (necesariamente).

El fin que atrae queda, así, como la primera de las causas, e implica contradicción que "bajo la indiferencia del juicio", o bajo el juicio no "necesitante", nuestra voluntad sea "necesitada" por la moción divina, del mismo modo que la implicaría el que nuestra voluntad quisiera un objeto *de otra manera* que como le es propuesto.

En resumen, como dice Bossuet *(loc. cit.)*: "¿qué más absurdo que decir que el ejercicio del libre albedrío no existe, a causa de que Dios quiere (eficazmente) que exista?"; ¿qué más inconsecuente que decir que la actualización del libre albedrío lo destruye?

Así, el gran misterio, según San Agustín y Santo Tomás, no está en la conciliación de la presciencia y los decretos divinos con la libertad creada; pues, si Dios es Dios, su voluntad eficaz debe extenderse hasta el modo libre de nuestros actos; del hecho de que quiere El eficazmente que Pablo se convierta libremente tal día y a tal hora en el camino de Damasco, de ese hecho debe seguirse que Pablo se convertirá libremente, y si en este caso la moción divina sobre la voluntad humana no destruye la libertad, ¿por qué habría de destruirla en los otros?

El gran misterio está en otra parte, es el de la permisión divina del mal moral, o sea el pecado, en tal hombre o tal ángel más bien que en tal otro.

Si la gracia de la perseverancia final, dice San Agustín *(De correptione et gratia*, c. V y VI) y Santo Tomás (IIª-IIæ, q. II, a. 5) es concedida, como lo fué al buen ladrón, es por misericordia; si no lo es, es por un justo castigo de faltas, generalmente reiteradas, y por una última resistencia al último llamamiento, última resistencia que Dios *permite* en éste más bien que en aquél. Esto es lo que hace decir a San Agustín: *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare (In Joan.*, tract. XXVI) (8).

(8) Por qué Dios atrae a éste y no a aquél, no quieras juzgar si no quieres errar.



Santo Tomás habla del mismo modo (Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um, y q. XX, a. 3): nadie sería mejor que otro si no fuese más amado por Dios.

Por otra parte, *Dios no manda nunca lo imposible;* el cumplimiento de la ley divina era posible aun para Judas, cuando se perdió tan cerca de Cristo Redentor.

Queda por examinar una última dificultad, relativa al acto del pecado.

## CAPÍTULO IX

# LA MOCIÓN DIVINA Y EL ACTO FÍSICO DEL PECADO

### I. Principio

Es cierto que Dios de ningún modo es causa del pecado, ni directa, ni indirectamente.

No puede ser *causa directa* del pecado, inclinando su voluntad o una voluntad creada, pues el pecado proviene de apartarse de lo que está ordenado a Dios.

Tampoco puede ser *causa indirecta,* por negligencia en preservarnos de él, como el capitán de un navío es causa de su naufragio por su negligencia en vigilar como puede y como *debe.*

Sin duda sucede que Dios no presta a algunos el socorro que los preservaría del pecado, pero esto es conforme al orden de su sabiduría y de su justicia; El no está obligado, *no se debe* a sí mismo el preservar de toda falta a criaturas naturalmente defectibles, y puede permitir su defección en virtud de un bien superior; permite, así, el pecado de los perseguidores para manifestar la constancia de los mártires *(cf.* Santo Tomás, I$^{a}$, q. XXII, a. 2, ad 2$^{um}$).

Esta *permisión divina del pecado de ninguna manera es causa del pecado,* ni causa directa, ni causa indirecta; deja que suceda. Es sólo la condición *sine qua non;* si Dios no lo permitiese, ni lo dejase suceder, el pecado no acaecería. Esta divina permisión del pecado, sobre todo si se trata del comienzo del primer pecado por el cual el justo se aleja de





Dios, *no es* una *pena,* como lo será la sustración divina de la gracia, a consecuencia de una falta. Toda pena supone una falta, y ésta no se produciría si no fuese permitida por Dios. Esta divina permisión del pecado implica la no-conservación de tal libertad creada en el bien; esta no-conservación no es un bien, pero tampoco es un mal, pues no es la privación de un bien que nos sea *debido;* es sólo *la negación* de un bien que no nos es debido.

La filosofía enseña que privación dice más que negación. Dios no se debía a sí mismo el preservar de toda falta a Lucifer o a Adán inocente; ha permitido El en Lucifer, más bien que en cualquier otro ángel, un movimiento de orgullo voluntario consentido, y como pena de esta falta, le ha *retirado su gracia.*

Importa notar aquí, contra Calvino, que *la sustración divina de la gracia dice mucho más que la simple permisión divina del pecado,* pues esta sustración divina es una pena, como lo muestra Santo Tomás (1$^{a}$-II$^{ae}$, q. LXXIX, a. 3); ahora bien, toda pena supone una falta, y toda falta supone una divina permisión, como condición sin la cual no se produciría. Sin embargo, la permisión de un segundo pecado es ya una pena del primero.

### II. La causalidad divina y el acto físico del pecado

Expuesto lo que antecede, es menos difícil entender lo que es la causalidad divina o premoción física con relación al *acto físico del pecado.*

Santo Tomás dice claramente a este respecto (I$^{a}$-II$^{ae}$, q. LXXIX, a. 2): *Actus peccati est ens et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo: omne enim ens quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium* (De div. nom., c. V); *omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit, nisi secundum quod est actu: Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quæ est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio. Sed peccatum*

*nominat ens et actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est qui est ex causa creata, scilicet liberi arbitrii in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu* (1).

El concurso divino al acto físico del pecado de que aquí habla Santo Tomás no es sólo un *concurso simultáneo* como el que admitirá Molina, y semejante al concurso de dos hombres que sirgan un navío; no hay allí, en efecto, dos causas parciales *(partialitate causæ non effectus)*, es decir, no hay sino dos causas *coordinadas* más bien que subordinadas en su causalidad. Para Santo Tomás, la causa segunda no obra sino premovida por la causa primera, en tanto que ninguno de los dos hombres que sirgan el navío mueve al otro. Si hubiera solamente un concurso *simultáneo*, Dios no sería *causa* del acto físico del pecado como acción, pues la causa no sólo acompaña a su efecto, sino que lo precede

(1) El acto del pecado es ente y acto, y por ambas cosas tiene de Dios que sea: en efecto, todo ente por cualquier modo que lo sea, corresponde que derive del Ente primero, tal como surge de Dionisio *(De div. nom.*, c. V); toda acción, en cambio, es causada por algo existente en acto: porque nada obra, sino según lo que está en acto. Ahora bien, todo ente en acto es reducido en el Acto primero, es decir Dios, como en causa, que es acto por su esencia. De donde resulta, pues, que Dios es causa de toda acción, en cuanto acción. Ahora bien, el pecado entraña un ente, y una acción con un cierto defecto; el defecto es aquel que proviene de la causa creada, es decir, del libre albedrío en cuanto defecciona del orden del Agente primero, vale decir, Dios. De donde este defecto no es reducido a Dios como a causa, sino en el libre albedrío, así como el defecto de la cojera es reducido a la tibia torcida como causa, y no, en cambio, a la virtud motriz, por lo cual sin embargo es causado todo aquello que es moción en la cojera. Según esto, Dios *es causa del acto* del pecado, y *no es*, en cambio, *causa del pecado*, porque no es causa de que el acto exista con defecto.



al menos con una prioridad de naturaleza y de causalidad.

Si, pues, ese concurso divino no es sólo simultáneo, es una *premoción*, dicen los tomistas, y aun más, en un sentido que importa precisar, es una *premoción predeterminante*, aunque no necesitante; pero aquí no debe entenderse la predeterminación de igual manera que cuando se trata del acto bueno y salutífero. Para entenderlo bien, es menester recalcar que esta moción divina supone en Dios un decreto eterno, *positivo y efectivo* en cuanto a la entidad física del pecado, y *permisivo* en cuanto a la deficiencia, la cual proviene solamente, lo vimos, de la causa defectible y deficiente.

Independientemente de este doble decreto eterno de Dios, el pecado era solamente *posible*, pero no era *futuro*, ni futuro condicional, ni futuro absoluto. Por ejemplo, si, desde toda la eternidad, Dios no lo hubiese permitido, el pecado de Judas no hubiera acaecido; hubiera sido solamente posible. Pero habiendo Dios —desde toda la eternidad— permitido que sucediese de tal manera, en tal lugar y a tal hora, ese pecado debía *libremente* e infaliblemente suceder a esa hora y no antes, en esa forma de malicia y no en otra *(vide supra*, p. 337).

El pecado de Judas suponía, pues, un decreto eterno *positivo* en cuanto a la entidad física del acto, y *permisivo* en cuanto a la deficiencia. Igual pasa con todo pecado que acaece en el tiempo.

A ese decreto eterno corresponde una moción divina, por la cual Dios es causa primera del acto físico del pecado como ser y como acción.

Esa moción divina puede ser predeterminante, pero de una manera diferente de aquella que lleva al acto bueno y salutífero, pues depende de un decreto eterno que no es sólo positivo y efectivo, sino que además es permisivo. Ello se explica mejor si se nota que la moción divina *quoad exercitium*, en cuanto al ejercicio del acto, supone la moción objetiva o proposición del objeto. Si esta última es de-

fectuosa, en cuanto no proviene de Dios, sino de un mal consejero o de la concupiscencia. Dios no puede ni siquiera aconsejar el acto físico del pecado; ese consejo objetivo no podría hacer abstracción de la malicia del acto. En el caso del acto bueno, por el contrario, la moción objetiva prerrequerida es buena y proviene siempre de Dios, al menos como causa primera.

Dada la moción objetiva defectuosa, interviene entonces una cierta *inconsideración* del deber, inconsideración permitida por Dios, pero de ningún modo causada por El, e inconsideración al menos virtualmente voluntaria, pues es el hecho de quien *podría y debería considerar* la ley divina, si no siempre, por lo menos antes de obrar. Sólo a continuación, según una posterioridad de naturaleza si no de tiempo, viene el influjo divino que lleva a la voluntad al *acto físico* del pecado, influjo que, como para el acto bueno, se extiende al *modo libre* de nuestra elección y de ninguna manera la violenta.

Los tomistas sostienen también comúnmente que *Dios no determina al acto material o físico del pecado antes que la voluntad creada no se haya, por su defección, determinado de una cierta manera a lo formal del pecado.*

La moción objetiva precede, en efecto, con una prioridad de naturaleza, a la moción eficiente; no se puede querer el vacío, sino sólo un objeto propuesto; y aquí, en el acto del pecado, la moción objetiva defectuosa, acompañada de la inconsideración del deber, precede a la moción divina eficiente, la cual lleva al acto físico del pecado.

En otros términos, Dios no mueve al acto físico del pecado sino una voluntad ya mal dispuesta por su propia defección. Así, dice Jesús a Judas: "Lo que has de hacer hazlo pronto" (*Juan*, XIII, 27). No ordena el Señor, ni aconseja, permite el cumplimiento del crimen premeditado (*cf.* Santo Tomás, *In Joan.*, c. XIII, lect. 5); todavía es menester que permita El este mal reprobándolo; de otro modo no sucedería.



La inconsideración del deber, de la cual acabamos de hablar, y que Santo Tomás ha hecho notar especialmente a propósito del pecado del ángel (Iª, q. LXIII, a. 1, 4^um^), ¿es verdaderamente voluntaria y culpable? Ciertamente, pues como también lo explica Santo Tomás en *De malo* (q. I, a. 3, fin), aunque no podamos ni debamos considerar siempre actualmente la ley divina, la falta comienza cuando comenzamos a querer y a obrar sin la consideración de la ley, que podríamos y deberíamos considerar.

Además, como la voluntad está naturalmente inclinada al verdadero bien, no se iría hacia el bien aparente que es un mal, sin haberse antes desviado —por lo menos virtualmente— del verdadero bien, al no entregarnos a su consideración cuando es debido. Hay en ello una *resistencia a la gracia suficiente*, en la cual se nos *ofrecía* virtualmente la gracia eficaz, como el fruto en la flor; y, a causa de esta resistencia, Dios podrá libremente *privarnos* de la gracia eficaz, privación que será una *pena*, y que *seguirá* —con una posterioridad de naturaleza— a la consideración voluntaria, comienzo del pecado, en tanto que la simple permisión divina la precedía (*cf.* Santo Tomás, *De veritate*, q. XXIV, a. 14, 2^um^).

En otra parte hemos explicado más extensamente este punto de doctrina: *Dieu* (5ª edic., pp. 690, 697) y *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual* (Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1945, pp. 263-266).

Tal es la enseñanza común de los tomistas, como se puede comprobar por sus comentarios sobre la *Suma* de Santo Tomás (Iª, q. XIX, a. 8, y Iª-IIªᵉ, q. LXXIX, a. 2). Ver sobre todo a Juan de Santo Tomás (*In Joan.*, q. XIX, disp. V, a. 5 y 6).

Finalmente, es necesario notar que la predeterminación al acto físico del pecado explicado así no es algo primordial en la doctrina tomista relativa a los decretos divinos y a la moción divina, es sólo algo secundario y consecuente, de orden filosófico.

Lo primordial en esta doctrina es que los decretos divinos, relativos a nuestros actos salutíferos, son eficaces por sí mismos y no por la previsión de nuestro consentimiento. En otros términos, lo primordial es el principio de predilección: "Como el amor de Dios es causa de todo bien, nadie sería mejor que otro si no fuese más amado por Dios" (Iª, q. XX, a. 3). Todo el resto es secundario.

Por otra parte, es claro que esta verdad tiene estrecha relación con la vida interior: es, con el dogma de la creación *ex nihilo*, el fundamento de la humildad cristiana.

Si se quiere reflexionar sobre esta verdad y su alcance en el orden de la vida interior, todo orgullo viene a quebrarse contra ella.

La verdad hace libres.

## III. Objeciones suscitadas

Sólo examinamos las principales objeciones suscitadas contra la premoción relativa al acto físico del pecado.

1º Se ha dicho: aquel que mueve de manera eficaz y determinada al acto del pecado, es causa del pecado. Ahora bien, según los tomistas, Dios mueve de esa manera, luego es causa del pecado.

La mayor sería verdadera si esta moción eficaz no pudiese dar razón del ser de la acción, sin dar razón de su malicia. En realidad, como dicen los tomistas, *motio divina præscindit a malitia* (²). Es lo que Santo Tomás mismo ha dicho (Iª-IIae, q. LXXIX, a 2).

2º Se insiste: pero Dios mueve al acto tal como procede de la voluntad; ahora bien, el acto del pecado, tal como procede de la voluntad, es malo, *non præscindit a malitia*. Luego, en esta doctrina, Dios mueve al acto malo como tal.

Responden los tomistas: Dios mueve al acto tal como éste procede *efectivamente*, NO, pues la deficiencia procede so-

(²) La moción divina prescinde de la malicia.



lamente de la causa defectible y deficiente. Poco importa que la realidad física del acto pecaminoso y su desorden moral o su malicia sean *inseparables*, pues esta malicia no puede caer bajo el objeto adecuado de la omnipotencia divina. Nada hay más preciso ni más precisivo, si así puede decirse, que el objeto adecuado y formal de una potencia; es lo que le permite alcanzar, en una realidad material, únicamente lo que le concierne y nada más. Así, en un fruto, la vista no alcanza sino el color y no el olor o el sabor; y así como el olor no cae bajo el objeto adecuado de la vista, el desorden moral, o la malicia, tampoco cae bajo el objeto adecuado del poder divino indefectible. Y aun si, por un imposible, Dios lo quisiese, no podría ser causa directa ni indirecta del pecado, es decir, del desorden moral que en él se encuentra. Asimismo, en todo lo que es verdadero y bueno, la inteligencia alcanza lo verdadero y no el bien, aunque no sean realmente distintos; con mayor razón, puede de la causalidad divina llegar al ser físico del pecado sin llegar a su malicia, la cual es de otro orden.

3º Se insiste todavía: en el tomismo, el pecador no es responsable de su falta, pues la gracia suficiente que recibe le da sólo el *poder* de observar los preceptos y no *el de observarlos de hecho*, como lo exige Dios.

Ciertamente que la gracia suficiente por sí sola no hace observar de hecho los preceptos, pero ella es *suficiente en su orden*, así como se dice: el pan es suficiente para alimentarse, pero todavía es menester digerirlo; la inteligencia natural es suficiente para conocer ciertas verdades, pero todavía es menester que las investigue metódicamente para llegar a ello; la pasión de Cristo basta para salvarnos, pero aun es menester que sus méritos nos sean aplicados por los sacramentos o de alguna otra manera (Santo Tomás, IIIª, q. LXI, a. 1, ad 3um). Además, la gracia suficiente contiene virtualmente la gracia eficaz que se nos ofrece en ella, como el fruto en la flor.

Aun los tomistas más rígidos, como Lemos y Alvarez,

dicen *Deus tribuens auxilium sufficiens in eo nobis offert auxilium efficax* [3].

El fruto es ofrecido en la flor, pero aun es necesario que no sea destruída por la helada para que llegue a formarse el fruto. Igualmente, la gracia eficaz nos es ofrecida en la suficiente, pero debemos estar atentos a fin de no resistir esta última; resistencia que provendría únicamente de nosotros, no de Dios, y que podría privarnos de la gracia eficaz ofrecida.

Los tomistas, comúnmente, añaden: toda gracia actual que es eficaz con relación a un acto salutífero imperfecto, como la atrición, es suficiente respecto de un acto más perfecto como la contricción, y si ella no es seguida de resistencia culpable de nuestra parte, la gracia eficaz nos será dada.

Esta gracia eficaz está así en nuestro poder, no ciertamente como cosa que nosotros podemos producir, sino como un don que nos sería dispensado si nuestra voluntad no resistiese a la gracia suficiente.

De este modo, el Concilio de Trento (sess. VI, canon XIII) enseña: *Deus, nisi ipsi hominis illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere* [4]. (Denzinger, n. 806).

La gracia suficiente que invita a la conversión puede así ir mucho más lejos; uno se da cuenta de ello, si piensa en lo que hizo Nuestro Señor para impedir a Judas el perderse. Manifiestamente por su culpa se ha perdido. El mayor ultraje que se puede hacer a Dios es pensar que no es lo bastante bueno como para perdonar.

Dios no manda lo imposible, y nos dice que hagamos lo que podamos, y le pidamos su gracia a fin de cumplir lo que por nosotros mismos no podemos.

4º Se hace una última instancia: para que el hombre

(3) Al darnos Dios el auxilio suficiente, en él nos ofrece el eficaz.

(4) A no ser que el hombre se aparte de la gracia de Dios, El que opera el querer y el obrar, así como comenzó la obra buena, la acabará.



*no resista* a la gracia suficiente, mas, por el contrario, la admita, se requiere la gracia eficaz, según los tomistas. Por lo tanto, si el hombre *resiste*, es porque no ha recibido la gracia eficaz que le era menester. En efecto, si la colación de la gracia eficaz es causa de la no resistencia, la cual es un bien, su no colación es *causa de la resistencia*, lo cual es un mal. Es una aplicación del axioma: *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis* [5], la salida del sol es causa del día, su puesta de la noche. A esto, según los tomistas, débese responder que este axioma se aplica en el caso de una causa única, como el sol presente o ausente, pero no en el caso de *dos causas* de las cuales *una es absolutamente indefectible y la otro defectible.* Así, la colación de la gracia eficaz es causa del acto salutífero, y aun de la no resistencia, la cual, siendo un bien, debe provenir del autor de todo bien; en tanto que la no colación de la gracia *no es causa* de la omisión del acto salutífero. Esta omisión es una falla que únicamente procede de nuestra propia defectibilidad y de ningún modo de Dios. Sólo procedería de El si estuviera obligado, si se debiese a sí mismo el conservarnos siempre en el bien, y el no permitir que una creatura defectible falle a veces. Ahora bien, puede permitirlo para un bien superior, como la manifestación de su misericordia y de su justicia. En esta forma, es verdadero decir que el hombre es *privado* de la gracia eficaz *porque* ha resistido a la gracia suficiente; en tanto que no es verdadero decir que el hombre resiste o peca porque es privado de la gracia eficaz; resiste por su propia defectibilidad, a la cual Dios no está obligado a poner remedio; no está obligado a hacer que una creatura defectible nunca falle. *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum* (Os., XIII) [6].

El hombre, que por sí mismo y por sí solo es impotente para obrar el bien salutífero, *se basta a sí mismo para malo-*

(5) Si la afirmación es causa de afirmación, la negación lo es de negación.

(6) Tu perdición ¡oh Israel! proviene de ti; sólo de mí tu auxilio.

*grarse* (*cf.* Concilio de Orange, canon 20 y 22. Denzinger, n. 193 y 195).

5º Algunos han insistido diciendo: ¿cómo pretender que en el momento del *primer pecado*, por el cual un justo se aleja de Dios, le es rehusada la gracia eficaz por una falta anterior o por una resistencia concomitante? Lejos de preceder la resistencia al rehusamiento divino del socorro eficaz, le sigue; y, por lo tanto, el pecador no es responsable. Según Santo Tomás, no es necesario que la defección humana inicial preceda al rehusamiento divino de la gracia eficaz según una prioridad de tiempo, basta que lo sea según una prioridad de naturaleza.

Y aquí se aplica el principio de la relación mutua de las causas, que se verifica en todas partes donde intervienen las cuatro causas: *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere* (7).

Santo Tomás invoca este principio general (Iª-IIæ, q. CXIII, a. 8, ad Ium), para mostrar que en la justificación del impío, que se verifica en un instante indivisible, la remisión del pecado *sigue* a la infusión de la gracia en el orden de la causalidad formal y eficiente, en tanto que la liberación del pecado *precede* a la recepción de la gracia santificante, en el orden de la causalidad material.

Como dice Santo Tomás (*ibid.*): "El sol por su luz arroja las tinieblas, así la iluminación *precede* a la desaparición de la oscuridad; pero, por otra parte, el aire cesa de estar oscuro *antes* de recibir la luz, según una prioridad de naturaleza, aunque todo es hecho al mismo instante. Y, como la infusión de la gracia y la remisión de la falta son la *obra de Dios* que justifica, es menester decir *pura y simplemente* que la infusión de la gracia *precede* a la remisión del pecado, aunque, de parte del hombre justificado, la liberación del pecado precede a la recepción de la gracia." Ahora bien, si la justificación se explica así por el principio de la mutua relación de las causas entre sí, igual debe suceder en la pérdida de la

(7) Las causas mutuamente son causas, pero en diverso género.



gracia, que es lo inverso de la conversión, *eadem est ratio contrariorum* (8).

Como lo muestra Juan de Santo Tomás (*Cursus theologicus, in* Iam, q. XIX, disp. V, a. 6, n. 61) en el momento en el cual el hombre peca mortalmente y pierde la gracia habitual, su *defección* en el orden de la causalidad material *precede al rehusamiento* que Dios le hace de la gracia actual eficaz, y es su razón. Sin embargo, desde otro punto de vista, la defección, aun la inicial, supone *la permisión divina* del pecado, y no se produciría sin ella. Pero, al contrario de la justificación, el pecado como tal es la *obra de la creatura deficiente* y no la obra de Dios; es verdadero decir, entonces, pura y simplemente (*simpliciter* en el sentido escolástico, opuesto a *secundum quid*): el pecado precede al rehusamiento que Dios nos hace de su gracia eficaz.

En otros términos, "Dios no abandona a los justos, si no es abandonado por ellos", como dice el Concilio de Trento (sess. VI, c. XI); no les retira la gracia habitual sino por un pecado mortal, ni la gracia actual eficaz a no ser por una resistencia, al menos inicial, a la gracia suficiente.

Importa notar aquí atentamente, contra Calvino, como lo hemos indicado al comienzo de éste capítulo, que la sustracción de la gracia, *subtractio gratiæ*, de que habla Santo Tomás (Iª-IIae, q. LXXIX, a. 3), dice mucho más que la simple permisión divina del pecado, pues esta sustracción divina es una pena (*cf. ibid.*): toda pena supone una *falta* por lo menos inicial, la cual no se produciría sin una *permisión divina*, que de ningún modo es su causa, sino su condición *sine qua non*. Evítase así la contradicción, y se mantiene el misterio en su lugar en vez de desplazarlo, dicen los tomistas.

## CONCLUSIÓN

Queda aquí un claroscuro incomparablemente más bello que los que admiramos en las obras de los más grandes pin-

(8) La misma es la razón de los contrarios.

tores. Por una parte, es absolutamente claro que *Dios no puede querer el mal;* que no puede ser en modo alguno, ni directa ni indirectamente, *causa del pecado.* Estamos, asimismo, mucho más seguros de la absoluta rectitud de las intenciones divinas que de la de nuestras mejores intenciones. Es igualmente cierto, en consecuencia, que *Dios nunca ordena lo imposible;* si así no sucediera, ello sería contrario a su justicia y a su bondad. Quiere, pues, hacer realmente posible a todos el cumplimiento de sus preceptos y la salvación.

Por otra parte, es absolutamente incontestable que *Dios es el autor de todo bien;* que su amor es causa de toda bondad creada, aun de nuestro buen consentimiento salutífero, de otro modo lo mejor que hay en el orden creado escaparía a la causalidad divina. Se concluye, como dice Santo Tomás siguiendo a San Agustín, que *nadie sería mejor que otro si no fuese más amado por Dios;* ley universal que se aplica, en el estado de inocencia como en el estado presente, a todo acto bueno, natural o sobrenatural, fácil o difícil, sólo comenzado o continuado.

Este principio de predilección, que domina todos estos problemas, contiene virtualmente toda la doctrina de la predestinación y de la eficacia de la gracia, de la cual habla Nuestro Señor al decir de los elegidos: "nadie podrá arrebatarlos de la mano de mi Padre" *(Juan,* X, 29).

¿Cómo estos dos grandes principios, tan ciertos considerados a parte, el de la salvación posible a todos y el de la predilección, cómo se concilian íntimamente?

La respuesta es la de San Pablo a los Romanos (XI, 33): O *altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei...!* (9). Es necesario volver siempre a esto: ninguna inteligencia humana o angélica, puede ver la íntima conciliación de estos dos principios antes de haber recibido la visión beatífica. Ver esta conciliación íntima sería, en efecto, ver cómo la

(9) ¡Oh altura de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios!



infinita justicia, infinita misericordia y la soberana libertad, se identifican sin destruirse, en la eminencia de la Deidad, en la vida íntima de Dios, en lo que es absolutamente inaccesible e inefable en El. Más aún; cuando más evidentes se hacen estos dos principios para nosotros, más, por contraste, aparece oscuro —con una oscuridad transluminosa— la eminencia de la Deidad en la cual se unen.

En este claroscuro superior, es necesario no negar lo claro a causa de lo oscuro, sería poner lo absurdo en el lugar del misterio; importa, también, dejar lo claro y lo oscuro en el lugar donde están, así se hacen valer admirablemente.

Dejemos al misterio en su verdadero sitio, y comprenderemos más y más que él debe ser, por encima de todo razonamiento, de toda especulación teológica, objeto de contemplación sobrenatural, de esa contemplación que procede de la fe iluminada por los dones de sabiduría y de inteligencia. Entreveremos así, que lo más elevado en Dios es precisamente, lo que para nosotros permanece más oscuro o inaccesible a causa de la debilidad de nuestra mirada.

En esta contemplación, la gracia, por un instinto secreto, nos tranquiliza respecto de la de la conciliación íntima de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la soberana libertad, y, precisamente, nos tranquiliza porque ella misma es una participación de la Deidad o de la vida íntima de Dios. A esta contemplación (so pena de perder en gran parte su razón de ser) nos debe conducir la especulación teológica sobre la moción divina. Entonces todo se simplifica, y se comprende que la oscuridad en la cual se desemboca no es la oscuridad de la incoherencia o del absurdo, sino la que proviene de una excesiva luz para nuestros débiles ojos (10).

Volviendo a la predestinación, recordemos, al terminar, que la gratuidad de la misma, en el orden de intención, o sea

(10) La bibliografía relativa a las cuestiones tratadas en esta obra sería inmensa, si quisiera ser completa. Hemos indicado las principales páginas 342, 343, donde hemos mencionado en especial las obras del Padre Dummermuth, del Padre del Prado, de J. Ude, los trabajos del Padre Guillermin, O. P., y las controversias más recientes de 1924 a 1927.

en el del fin querido antes que los medios, no impide que, en el orden de ejecución, los medios sean realizados antes de la obtención del fin; aquí los méritos son necesarios en el adulto antes de la beatitud eterna que los corona. También en este orden de ejecución dice el Señor a las almas dóciles y generosas: "Nada me rehuses, así mis gracias podrán seguir libremente su curso. Quiero que nada me rehuses, para no tener Yo nada que rehusarte. Tú eres mía para siempre."

Como comenzamos este libro exponiendo la posición de San Agustín y su interpretación de la Escritura, así terminaremos con la bella elevación que se lee al final de su libro *De dono perseverantiæ*, c. 24: *Qui gloriatur, in Domino glorietur . . . Non itaque simus in disputationibus prompti et in orationibus pigri. Oremus dilectissimi, oremus, ut Deus gratiæ det etiam inimicis nostris, maximeque fratribus et dilectoribus nostris intelligere et confiteri post ingentem et ineffabilem ruinam, qua uno omnes cecidimus, neminem nisi gratia Dei liberari: eamque non secundum merita accipientium tanquam debita reddi, sed tanquam veram gratiam nullis meritis præcedentibus gratis dari. Nullum autem est illustrius prædestinationis exemplum quam ipse Jesus . . . Qui hunc fecit ex Semine David hominem justum, qui nunquam esset injustus, sine ullo merito præcedentis voluntatis ejus: ipse ex injustis facit justos, sine ullo merito præcedentis voluntatis ipsorum ut ille caput, hi membra sint ejus . . . Qui fecit illum talem ut nunquam habuerit habiturusque sit voluntatem malam, ipse facit in membris ejus ex mala voluntate bonam. Et illum ergo et nos prædestinavit, quia et in illo ut esset caput nostrum, et in nobis, ut ejus corpus essemus, non præcessura merita nostra, sed opera sua futura præscivit. Qui legunt hæc, si intelligunt, agant Deo gratias; qui autem non intelligunt, orent ut eorum ille sit doctor interior a cujus facie est scientia et intellectus* (11).

(11) Quien se gloría, en el Señor se glorie . . . Y así no seamos prontos en disputas y perezosos en oraciones. Oremos amadísimos, oremos, a fin de que el Dios dé la gracia, aun a nuestros enemigos y



Jesús fué predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza, antes de la previsión de sus méritos, porque éstos suponen su persona divina y por ende su divina filiación. Ahora bien, El es el ejemplar eminente de nuestra predestinación. Démosle gracias de pertenecer a su Iglesia, de ser vivificados por El.

En El, con El y por El, los elegidos darán gracias eternamente a Dios por el don gratuito de su predestinación, fuente de todos los beneficios divinos, que los habrán conducido a la vida eterna. Reconocerán que, cuando el Señor recompensa sus méritos, corona sus propios dones, y plenamente comprenderán el sentido de lo que San Pablo dice a los Efesios (I, 3-12): "¡Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, quien nos bendice en Cristo con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos! En El nos ha elegido desde antes de la constitución del mundo, para que seamos santos e irreprensibles en su presencia, habiéndonos, en su amor, predestinado a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo, según su libre voluntad, haciendo así brillar la gloria de su gracia, por la cual nos ha hecho agradables a sus ojos en su (Hijo) bienamado." Es lo que Nuestro Señor mismo había dicho: "Mis ovejas oyen mi voz . . . Yo les doy la vida eterna, no perecerán . . . Nadie puede arrebatarlas de la mano de mi Padre. Mi Padre y Yo somos uno" (*Juan*, X, 27-30). "Padre, aquellos que me habéis dado,

con mayor razón a nuestros hermanos y a los que nos aman, les dé el entender y confesar que después de la ingente e inefable ruina en la cual en uno (Adán) todos hemos caído, *nadie se salva a no ser por gracia de Dios:* y que ésta no es dada como debida en razón de los méritos de los que la reciben, sino como verdadera gracia la cual gratuitamente es dada y no por algún mérito precedente. Ahora bien, nadie es ejemplo más ilustre de predestinación que el mismo Jesús . . . Aquel que lo hizo hombre justo de la estirpe de David, hombre que nunca fuese injusto, sin ningún mérito de su precedente voluntad. Aquél mismo hace justos de los injustos sin mérito alguno de sus precedentes voluntades, a fin de que El (Jesús) sea la cabeza y éstos sus miembros. Quien tal lo hizo que nunca tuviera ni habrá de tener voluntad mala, ése mismo hace, en sus miembros, de la mala voluntad, buena. Luego no sólo a El (Jesús) sino también a

quiero que allí donde yo estoy, conmigo estén, a fin de que vean la gloria que me habéis dado... Yo les he hecho conocer vuestro nombre y se los haré conocer, a fin de que el amor con el cual me habéis amado esté en ellos, y de que Yo también esté en ellos" (*Juan*, XVII, 24). "Os pido por aquellos que, por su predicación, creerán en mí, para que todos sean uno, como Vos Padre mío estáis en mí y Yo en Vos... Les he dado la gloria que Vos me habéis dado, a fin de que sean uno como nosotros somos uno... a fin de que el mundo conozca que Vos me habéis enviado y que los habéis amado como Vos me habéis amado" (*Juan*, XVII, 20-30).

Para terminar, volvamos a lo que decíamos en el prólogo de este libro.

El Cardenal Newmann ha hecho notar que en la Edad Media se han considerado los grandes misterios de la fe, primero desde el punto de vista de la contemplación infusa, en la liturgia; después, desde el punto de vista de la sabiduría teológica, y luego, a partir del siglo XVI, a veces se ha descendido demasiado al punto de vista de una prudencia que olvida la elevación del plan divino y la profundidad del amor de Dios, el único que puede vivificar el subsuelo de nuestra voluntad y moverla *suaviter* y *fortiter*.

El último efecto de la predestinación está expresado por la liturgia en el himno de vísperas de la fiesta de la dedicación de una iglesia, versos de incomparable esplendor. En ellos se habla de la Jerusalén celestial construída con piedras vivientes, talladas por el cincel salutífero, pulidas por las contusiones y los golpes y dispuestas por las manos de

nosotros predestinó porque preconoció en El —a fin de que fuese nuestra cabeza —y en nosotros —a fin de que fuésemos su cuerpo— no los méritos nuestros que habrían de preceder, sino sus obras futuras. Los que leen estas cosas, si las entienden den gracias a Dios; los que, en cambio, no las entienden, oren, para que sea su doctor interior Aquel de cuya faz procede la ciencia y el entendimiento.



Cristo en el santo edificio para permanecer en él por siempre jamás.

Urbs Jerusalem beata,
Dicta pacis visio,
Quæ construitur in cælis
Vivis ex lapidibus,
Et Angelis coronata
Ut sponsata comite: ...

Tunsionibus, pressuris
Expoliti lapides
Suis coaptantur locis
Per manus Artificis:
Disponuntur permansuri
Sacris ædificiis.

Gloria et honor Deo
Usquequaque altissimo,
Una Patri, Filioque,
Inclyto Paraclito,
Cui laus est et potestas
Per æterna sæcula. Amen (12).

(12) Bienaventurada ciudad de Jerusalén; llamada visión de paz; construída en los cielos con vivientes piedras y coronada como esposa por el cortejo de los Angeles. Con contusiones, con angustias, pulidas piedras se acomodan en su lugar por mano del Artífice: son dispuestas para permanecer en los sacros edificios. Gloria y honor para siempre a Dios altísimo, a la vez al Padre, y al Hijo, y al ínclito Paráclito, a quien es la alabanza y el poder eternamente. Amén.

APÉNDICE I

# LA GRACIA INFALIBLEMENTE EFICAZ Y LOS ACTOS SALUTÍFEROS FÁCILES

Reproducimos aquí la substancia de un estudio aparecido en la "Revue Thomiste", noviembre 1925, marzo 1926, relativa a una opinión nueva que en aquel entonces fué propuesta como conforme a la de los tomistas González y Massoulié. Para conocer los detalles de esta opinión se puede recurrir a esos dos artículos de la "Revue Thomiste", de los cuales aquí sólo conservamos lo esencial.

## Una opinión nueva

Se nos ha preguntado lo que pensamos acerca de una interpretación de la doctrina tomista de la gracia, que acaba de ser propuesta. Se da esta teoría como una extensión de la opinión de González, Bancel, Massoulié, Réginald, sobre la gracia suficiente.

Mientras la mayoría de los tomistas dicen que la gracia suficiente da sólo *el poder* de bien obrar, el *poder próximo*, éstos sostienen que también da una *impulsión* al acto bueno; según ellos, es hasta una *premoción física predeterminante*, pero *falible*, pues no supera infaliblemente, como lo hace la gracia eficaz, los obstáculos, que pueden provenir de la tentación o del libre albedrío mismo. Esta opinión no se separa de la comúnmente admitida por los tomistas, sino para explicar mejor, dice ella, la responsabilidad del pecador, su poder real de hacer el bien y evitar el mal.





Se la completará acaso en esta línea de la culpabilidad, pero si se la quiere extender en la línea del bien, de los actos salutíferos fáciles, nos parece que tropieza con graves dificultades. Quisiéramos recordar aquí tan sólo que esta opinión de González, ya ha sido extensamente expuesta y defendida en la "Revue Thomiste", 1902, p. 654 . . . , 1903, p. 20 . . . , por el recordado Padre Guillermin, O. P., quien ha sopesado sus ventajas e inconvenientes y la ha comprendido de manera muy diferente de cómo nos es hoy propuesta. Quisiéramos insistir sobre esta diferencia, lo que tal vez permitiría discernir mejor lo que puede haber en ella de verdadero y lo que queda muy discutible en la nueva interpretación.

No se nos oculta que una ligera modificación aportada a la doctrina comúnmente admitida por los tomistas sobre la distinción de la gracia eficaz y la suficiente importará modificaciones sobre todos los otros puntos: Presciencia, Providencia, Predestinación, Reprobación. Mas se intenta persuadirnos que las modificaciones propuestas no pueden cambiar la substancia misma de la doctrina tomista, sino sólo algunos accidentes que provendrían de una concepción demasiado estrecha, que fué sobre todo, parece, la de Lemos y de Alvarez. El árbol permanecería el mismo, cambiarían sus hojas.

Se nos propone, pues, volver a la opinión de González, Bancel, Massoulié, Réginald, según la cual la gracia suficiente da no sólo el poder máximo de bien obrar, sino una impulsión que inclina activamente al acto bueno. Esta gracia suficiente es, decíamos, según esos autores, una *premoción física predeterminante falible*, que lleva al acto bueno, pero que difiere sin embargo de la gracia infaliblemente eficaz en el sentido de que no supera *los obstáculos* que puedan presentarse.

Se quisiera extender esta teoría hasta decir que a menudo sucede que *esta gracia suficiente* (impulsiva) *hace realizar de hecho actos salutíferos fáciles*, como la atrición o una oración todavía imperfecta. Por consiguiente, *la*

*gracia infaliblemente eficaz no sería necesaria para esos actos salutíferos fáciles*, sino sólo para los difíciles, como la contrición perfecta distinta de la atrición.

Esos actos salutíferos fáciles no presuponen necesariamente, se nos dice, sino una *moción divina falible*, y anteriormente un *decreto divino falible* a su vez.

De inmediato surge esta objeción en el espíritu de la mayoría de los tomistas que leen esta exposición: Pero, ¿cómo puede Dios *conocer infaliblemente* desde toda la eternidad *en un decreto falible* el acto libre de atrición que será realizado en el tiempo por tal pecador, en tales circunstancias determinadas? Hacemos notar que la pregunta se plantea no sólo para los predestinados, sino también para los no predestinados, quienes en el transcurso de su vida hacen actos de atrición.

Se dirá que Dios conoce infaliblemente ese acto libre de atrición en tanto está presente en su *eternidad*, que abraza todos los tiempos. Pero este acto no está *presente en la eternidad*, más bien que el acto libre contrario, sino *sólo en razón de un decreto divino*, de otro modo lo estaría a igual título que las verdades necesarias, y caeríamos en el fatalismo. La previsión precede o no al decreto, no hay término medio. Si, pues, el decreto divino relativo a la atrición futura es *falible*, Dios no puede conocer *infaliblemente* ese acto libre, a menos que se recurra a la teoría molinista de *la ciencia media*. Ahora bien, la nueva opinión descarta absolutamente la ciencia media, a causa de las contradicciones que implica: la ciencia divina, causa de las cosas, no puede ser *pasiva* respecto de los futuros libres condicionales.

Parece lógico, según la interpretación nueva, que pueda suceder que con *la misma* gracia suficiente (impulsiva) tal pecador haga el acto de atrición y tal otro no, de suerte que aquel que lo hace *no sería más ayudado* que el otro, No se ve cómo puede conciliarse esta conclusión con la doctrina de Santo Tomás, *in Matth.*, XXV, 15: *Qui plus conatur plus habet de gratia, sed quod plus conetur indiget altiori causa* (1). Idem en *in Epistolam ad Ephes.*, IV, 7. Idem: *Quis enim te discernit, quid habes quod non accepisti? (Cor.*, IV, 7). Ver Iª-IIᵃᵉ, q. 112, a. 4: *Prima causa hujusce diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suaæ gratiæ dona dispensat . . .* (2).



Si de dos pecadores colocados en las mismas circunstancias, éste *sin ser más ayudado que el otro* evita poner un obstáculo que el otro pone, y hace el acto de atrición que el otro no hace, ¿acaso no es el mismo quien se discierne?, y si hace el acto de atrición sin la gracia infaliblemente eficaz ¿por qué no hará, también sin ella, el acto más difícil de contrición? *Plus et minus non diversificant speciem.* ¿Dónde comienza lo más difícil que exigiría la gracia eficaz? ¿Quién lo dirá? (3).

¿No somos así conducidos a una doctrina que tendría para los actos salutíferos fáciles las principales dificultades del molinismo, y para los difíciles todas las oscuridades del tomismo? (4). Esta objeción se presenta de inmediato al espíritu en la lectura de la nueva opinión.

Para aceptar esta opinión basta, se nos dice, admitir que la gracia infaliblemente eficaz no es necesaria para evitar durante algún tiempo poner obstáculos a la gracia suficiente, la cual lleva a los actos salutíferos fáciles. Pero no poner obstáculo en el instante en que la atrición es obligatoria, sería realizar ese acto sin la gracia eficaz. Siempre quedaría, además, la objeción relativa a la presciencia. ¿Cómo, en un decreto *falible*, puede Dios prever *infaliblemente*

(1) Quien más se esfuerza más gracia tiene, pero el que más se esfuerce requiere causa más alta.

(2) La primera causa de esta diversidad debe tomarse por parte de Dios mismo, quien de diverso modo dispensa los dones de su gracia.

(3) La asimilación que se quiere hacer entre la *moción general y la gracia suficiente, la moción especial y la gracia eficaz*, nos parece contraria no sólo la interpretación generalmente admitida entre los tomistas, sino también al texto de Santo Tomás, *De veritate*, I, q. 24, a. 14, sobre el cual esos tomistas fundan su manera de ver; *cf.* BILLUART, *De gratia*, diss. III, a. 2, n. 8.

(4) *Cf.* DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 423.

que tal hombre *no pondrá obstáculo* a la gracia, *sin ser* más ayudado que tal otro que lo pondrá? Por lo menos es necesario admitir que hay, en el segundo caso y no en el primero, un *decreto permisivo* que permite la resistencia o defección. ¿Pero entonces, en el primer caso, en el que esta resistencia no tiene lugar el decreto divino ¿no es *infaliblemente* eficaz, si él decide prestar una moción física predeterminante que lleva al acto segundo, sin permisión concomitante de defección actual alguna? Volveríase así a la doctrina común de los tomistas.

No es inútil recordar cómo el Padre Guillermin ha entendido *diferentemente* la opinión de González, que también él sostenía, sin ocultar los lados débiles (5).

### La verdadera opinión del tomista González

La proposición según la cual: *la gracia infaliblemente eficaz no es necesaria para los actos libres salutíferos fáciles*, lejos de haber sido sostenida por el Padre Guillermin en la exposición y defensa de la opinión de González, ha sido combatida por él, y, según él por González mismo y sus sucesores.

El padre Guillermin escribe ("Revue Thomiste", año 1903, pp. 23 ss.), enunciándose a manera de objeción la doctrina que sostiene hoy la nueva opinión: "Otra objeción: sin duda, el libre albedrío de la creatura en la tierra es defectible, pero, se nos dice, no se sigue que siempre deba fallar, siempre oponer un obstáculo a la moción de la gracia suficiente, que inclina activamente hacia el bien. ¿Por qué entonces, al menos algunas veces, el libre albedrío no haría el acto bueno con la sola gracia suficiente que aporta todo lo necesario para bien obrar? Y así podrá acontecer,

Igualmente Schiffini, citado en el mismo lugar. En cuanto a la opinión de San Alfonso, está concebida desde el punto de vista moral y no desde el metafísico, ontológico, en el que se coloca Santo Tomás en la elaboración de su doctrina de la gracia. Son planos diferentes.

(5) Sobre estos lados débiles ver Hugon, *De gratia*, p. 356; casi no se concibe una moción física predeterminante que sea defectible.



si no siempre, *por lo menos a veces, que la gracia suficiente*, como lo enseñan los molinistas, *se convierte en eficaz sin haber sufrido modificación intrínseca alguna, y por el solo hecho de que el libre albedrío se habrá determinado por sí mismo* a dar su consentimiento o, al menos, a no oponer obstáculo alguno a la moción suficiente."

"Respondemos, escribe el Padre Guillermin. Evidentemente del hecho de que el libre albedrío tenga siempre el poder de defeccionar, no puede concluirse: en consecuencia fallará siempre; siempre pondrá obstáculo a la moción de la gracia. Pero he aquí una conclusión que se puede sacar legítimamente: puesto que el libre albedrío defectible puede siempre y en todo malograrse, si lo quiere, y poner obstáculo al bien; *nunca*, en circunstancia alguna dada, *estará absoluta e infaliblemente cierto que de hecho no pondrá obstáculo al bien, a menos que una fuerza preservativa impida seguramente que se produzca ese obstáculo o que eficazmente lo aparte si se produjese.* Sin esta gracia preservadora o victoriosa de los obstáculos, podrá ser muy posible, hasta probable, que en tal caso el libre albedrío no pondrá obstáculo a la moción de la gracia suficiente, hasta podrá ser moralmente cierto que, en una larga serie de actos, acontecerá una u otra vez que el libre albedrío no pondrá obstáculo alguno. Pero para que, en tal caso concreto, sea *infaliblemente* cierto que el libre albedrío, *a pesar de su defectibilidad, realizará el acto* bueno, *es indispensable*, lo repito, que un socorro de Dios impida o aparte eficazmente todo obstáculo y toda defección.

"Ahora bien, los planes de Dios no pueden sufrir contingencia, y su ciencia, que conoce eternamente todos los seres, comprendidos los futuros libres, y que los conoce, dicen los tomistas, en su causalidad divina, no puede ser un conocimiento puramente conjetural.

"La gracia suficiente que, moviendo al bien, no aparta todo peligro de impedimento o de resistencia, no podrá, pues, proporcionar un fundamento cierto a la presciencia infalible de Dios. Sólo la gracia eficaz, que hace realizar

el acto libre "*inimpedibiliter*", asegura ese fundamento ([6]). Pero no sólo para salvar la certeza infalible de la ciencia divina concluímos en la *intervención de la gracia eficaz por sí misma en la producción efectiva de* TODO *acto bueno,* sino también por otra razón más directa y más inmediata ([7]).

"Nos parece necesario admitir que Dios, por su acción divina, alcanza a todos los seres con todos sus modos de ser y siguiendo todas las condiciones de su existencia. San Agustín tributa a la gracia de Dios este homenaje: «Si mis pecados han desaparecido como el hielo que se funde, a vuestra gracia y a vuestra misericordia lo atribuyo, Señor. De igual modo, *atribuyo a vuestra gracia* haber evitado todos los pecados *(quæcumque) que no he cometido.* En efecto, ¿de qué mal no era yo capaz? Considero como que me han sido perdonadas no sólo las faltas que espontáneamente he cometido, sino también todas aquellas de las cuales me ha preservado vuestra protección» *(Confesiones,* l. II, c. 7).

"Lo mismo podemos decir, continúa el Padre Guillermin: con la sola gracia suficiente y sin la gracia eficaz, que aparta de hecho la posible resistencia, no es necesario que el libre albedrío resista, y no le es imposible realizar efectivamente el acto bueno; pero, *sin embargo, cuando la resistencia,* siempre posible a una voluntad defectible, *no viene a oponerse a la moción de la gracia, no lo es sin una intervención especial de la misericordia divina, cuya acción dirige y penetra todo lo que acontece en el orden del bien . . .*

"Los decretos de Dios no presuponen nuestra elección, la preceden, y cuando se trata de un acto bueno que conduce

([6]) Con ello el Padre Guillermin y los tomistas, cuya opinión defiende, evitan la ciencia media. Pero, ¿cómo evitarla si se concede que la *gracia infaliblemente eficaz* no es necesaria para *realizar de hecho* (o aun solamente para *continuar* de hecho) *los actos libres salutíferos fáciles,* como la atrición . . . y la oración imperfecta?

([7]) Nótese que la razón que va a darse vale no sólo para los actos salutíferos difíciles, sino también para los fáciles.



a la salvación, esos decretos de Dios son causa positiva y activa. Y añado que no bastaría una intervención, una protección divina, completamente exterior, que alejara las ocasiones o atenuara las tentaciones; pues, *aun con una gracia suficiente más fuerte y una tentación más débil, puede suceder todavía que la voluntad, puesto* que permanece libre y defectible, *resista a la gracia y acepte la tentación.*

"Sólo una acción interior, que determine eficazmente al libre albedrío, apartará infaliblemente la resistencia y la elección del acto contrario . . . Sólo la gracia eficaz tiene la virtud de apartar victoriosamente los obstáculos" *(cf.* Iª-IIæ, q. 109, a. 9).

He aquí como el Padre Guillermin, exponiendo y sosteniendo esta opinión de González, muestra que ella puede evitar el caer en las contradicciones que implica la ciencia media de Molina ([8]).

Pero no es sólo el Padre Guillermin quien así habla, es el mismo González (disp. LVIII, sect. III). Responde éste a la misma dificultad diciendo: *Necessaria est gratia efficax ut verificetur quod in re ponitur noster consensus, non vero necessaria est ut voluntas nostra habeat potestatem liberam et expeditam ad illum eliciendum si velit . . . Dicitur necessarium esse ad consensum nostrum id sine quo de facto noster consensus* NUMQUAM *est, quamvis sine illo libere et expedite possit esse, si voluntas nostra vellet* ([9]) ([10]).

Ahora bien, el *consentimiento libre,* de que se habla aquí,

([8]) El Padre Guillermin la evita *(ibid.* p. 27), para la presciencia del pecado, por la distinción clásica entre los tomistas del *decreto permisivo* del desorden contenido en el acto del pecado, y del *decreto* positivo que recae sobre el ser físico del acto del pecado. No vemos la ventaja que haya en substituir esta distinción con la del *decreto* como decreto y del *decreto como eterno.*

([9]) Cit. por el P. Guillermin, "Revue Thomiste", 1903, p. 26, n. 1.

([10]) La gracia eficaz es necesaria a fin de que se verifique que nuestro consentimiento sea puesto realmente; no es necesario, en cambio, para que nuestra voluntad tenga poder libre y expedito para elicitarlo, si quiere . . . Se dice que es necesario para nuestro consentimiento *aquello sin lo cual de hecho* nunca existe nuestro consentimien-

se encuentra no sólo en los actos llamados *difíciles*, como la contrición, sino también en los actos libres salutíferos llamados *fáciles*, como la atrición o la oración imperfecta, y en la continuación de esos actos.

Bancel también sostiene que la gracia eficaz es necesaria para todo acto libre salutífero, aunque el obrar no repugne a la gracia suficiente: *quamvis enim, si gratia sit solummodo sufficiens, infallibile sit quod homo cum ipsa non agat, ipsum tamen agere non repugnat ejus essentiæ* (11) y (12).

Massoulié habla del mismo modo cuando, defendiendo la opinión de González de Albeda (13), muestra que ella puede evitar los inconvenientes de la ciencia media.

Dice el mismo González expresamente: *Quarto dico, ex duobus æqualiter tentatis, ille qui consentit Spiritui Sancto semper est majori intrinseca gratia præveniente præparatus, quam ille qui consentit diabolo* (14) y (15).

Es el principio de predilección: nadie es mejor, si no es más amado por Dios (Iª, q. 20, a. 3 y 4). *Quid habes quod non accepisti? Quis enim te discernit?*

to, aunque sin ello podría existir libre y expeditamente si nuestra voluntad quisiese.

(11) BANCEL, *Brevis univ. Theologiæ cursus*, t. II, tract. IV, q. 4, a. 4; IV, p. 381; citado por el Padre Guillermin, "Revue Thomiste", 1902, p. 662.

(12) Por más que, en efecto, si la gracia es sólo suficiente, sea infalible que el hombre con la misma no obre, sin embargo no repugna a su esencia el obrar mismo.

(13) *Divus Thomas sui interpres.*, t. II, q. 6, a. 2, p. 213; edic. de Roma, 1709.

(14) *In Comment.*, in Iam., q. 19, a. 8, disp. LVIII, 1637, t. II, p. 97. Ver *ibid.*, pp. 42, 54, 5, 60-67, 83, 86, 87. Mantiene siempre la universalidad del principio de predilección: *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, nullus esset alio melior (etiam per actum facilem) si non magis diligeretur et adjuvaretur a Deo.* (Siendo el amor de Dios causa de la bondad de las cosas, nadie sería mejor (aun por un acto fácil) que otro, si no fuese más amado y ayudado por Dios.)

(15) A lo cuarto digo: que de dos igualmente tentados, el que consiente al Espíritu Santo siempre es preparado *por mayor gracia intrínseca* preveniente, que el que consiente al demonio.



Se invocan ciertos textos de Gonet que se oponen, se dice, a lo que afirman Lemos y Alvarez acerca de la necesidad de la gracia infaliblemente eficaz para todo acto salutífero aun fácil; pero, cuando leemos integralmente esos textos en Gonet mismo, vemos que habla exactamente como Alvarez, y que la *gracia suficiente*, de que se trata, es llamada SUFICIENTE, no con relación al acto imperfecto de *atrición*, sino CON RELACIÓN AL ACTO PERFECTO DE CONTRICIÓN. Se desvanece por consiguiente toda dificultad, pues la gracia llamada suficiente con relación a la contrición es INFALIBLEMENTE EFICAZ CON RELACIÓN A LA ATRICIÓN. Y esta doctrina no sólo la encontramos en Lemos, Alvarez, Del Prado, no sólo en Gonet, sino aun en Massoulié y en todos los tomistas que hemos consultado, yendo a ver en su contexto las citas fragmentarias que se invocan.

Dice Gonet, por ejemplo (*De voluntate Dei*, disp. 4, n. 147): *Sub nomine auxilii Dei moventis, utrumque auxilium, tam sufficiens quam efficax continetur; quia utrumque consistit in quadam motione supernaturali, applicante potentias animæ ad actus supernaturales, cum hoc tamen discrimine, quod auxilium sufficiens movet tantum et applicat ad actus imperfectos, qui animan disponunt et præparant ad perfectiores; auxilium vero efficax movet et applicat ad actus perfectos contritionis et charitatis, qui animam ultimo præparant et disponunt ad gratiam sanctificantem, quæ est ultima et perfectissima forma ordinis supernaturalis. Unde communiter docent thomistæ, cum Alvarez*, l. 3, *De auxiliis*, disp. 80: *auxilium* OMNE *quod respectu unius actus est* SUFFICIENS, *esse simul etiam* EFFICAX *in ordine ad alium, ad quem efficiendum, per* ABSOLUTUM *divinæ providentiæ* DECRETUM *ordinatur, ita ut simpliciter sit sufficiens et efficax secundum quid* (16) (17).

(16) Así también para el Padre del Prado, *todo acto* salutífero aun *fácil* requiere una gracia *infaliblemente eficaz*, que puede ser llamada suficiente no con relación a ese acto sino con relación al acto siguiente más perfecto; *cf.* DEL PRADO, *De gratia*, t. III, p. 423).

(17) Bajo el nombre de "auxilios de Dios que mueve", se contienen ambos auxilios, tanto el suficiente cuanto el eficaz; porque am-

Las palabras que acabamos de subrayar en la precedente cita muestran que no es ésa una opinión particular de Lemos y de Alvarez.

Todos los tomistas hablan así.

Todo se aclara perfectamente: la gracia llamada *suficiente* con relación a la contrición es *infaliblemente* eficaz respecto de la atrición. No es verdadero, pues, decir que, según Gonet y otros tomistas, los actos libres salutíferos imperfectos no exigen, para ser producidos de hecho, una gracia infaliblemente eficaz.

Massoulié mismo habla como Gonet. Dice, en efecto (*Divus Thomas sui interpres.*, t. II, p. 206, a), allí precisamente donde expone y defiende la opinión de González, para mostrar que ella no contradice a Alvarez: "Ita (gratia) dicitur EFFICAX *respectu effectus imperfecti,* quen *efficit,* INEFFICAX *vero aut* SUFFICIENS *respectu actus ultimi ac perfectioris* ad quem disponit; cum scilicet, ut explicavimus, minoris est efficaciæ et virtutis quam ut perfectiorem actum eliciat" ([18]).

Si se vuelven, pues, estas citas de diversos tomistas a su contexto, de ningún modo se encuentra en ellas la doctrina de que la gracia infaliblemente eficaz no sea necesaria para

bos consisten en una cierta moción sobrenatural que aplica las potencias del alma a los actos sobrenaturales, con esta discriminación, sin embargo, que el *auxilio suficiente* solamente mueve y aplica *a los actos imperfectos,* los cuales disponen y preparan a los más perfectos; en cambio, el auxilio *eficaz* mueve y aplica *a los actos perfectos* de contrición y de caridad, los cuales por último preparan y disponen el alma a la gracia santificante, que es la última y perfectísima forma del orden sobrenatural. De ahí que los tomistas *comúnmente* enseñan con Alvarez (l. 3 *De auxiliis,* disp. 80) que: "*todo* auxilio que respecto de un acto es *suficiente,* al mismo tiempo es también *eficaz* en orden a otro para producir, el cual es ordenado por un *decreto absoluto* de la divina Providencia, de modo que sea suficiente *simpliciter* y eficaz *secundum quid.*

([18]) Así es llamada *eficaz* (la gracia) respecto del efecto imperfecto que produce; *ineficaz,* en cambio, o *suficiente* respecto del acto último y del más perfecto para el cual dispone; siendo, en verdad, como explicamos, de menor eficacia y virtud como para que efectúe el acto más perfecto.



producir de hecho los actos salutíferos fáciles. Positivamente enseñan lo contrario.

La nueva interpretación no podría, por lo tanto, conciliarse con los principios generales de Santo Tomás. Menoscaba el principio de predilección: "Como el amor de Dios por nosotros es fuente de todo bien, nadie sería mejor que otro (aun por un acto fácil, o por su continuación), si no fuese *más amado* y *más ayudado* por Dios" (*cf.* Iª, q. 20, a. 3).

Si el hecho de *resistir a la gracia suficiente es un mal,* que no puede provenir sino de nosotros, el hecho de *no resistir es un bien,* que no puede provenir únicamente de nosotros, sino que debe derivar de la fuente de todo bien. Según Santo Tomás (Iª, q. 19, a. 6, ad Ium): si de dos hombres uno, más bien que el otro, llega al acto de atrición *hic et nunc,* es porque Dios, desde toda la eternidad, lo ha querido con *voluntad consecuente* e infaliblemente eficaz.

Estos principios metafísicos, por el hecho de ser de orden metafísico, no tienen excepción; decir que no se aplican a los actos fáciles es decir que no son principios absolutamente universales; pierden, desde luego, todo valor, *ad nihilum valent ultra nisi ut conculcentur ab hominibus* ([19]). Los principios son los principios. Negar su valor universal, es comprometerlo todo. El de la predilección aclara todos esos problemas, y la oscuridad a que conduce no es la de aquí abajo, sino la de lo alto, que proviene de una luz excesivamente fuerte para nuestros débiles ojos. Así se conserva el misterio sin buscarle una explicación demasiado humana ([20]).

([19]) Para nada más sirven sino para ser conculcadas por los hombres.

([20]) Hemos mostrado la *Unité de la doctrine et de l'école thomiste* sobre este punto en la "Revue Thomiste", marzo-abril, 1926, *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles* (2º artículo). Allí se encontrarán importantes textos del tomista González, que permanecen conformes con los principios de Santo Tomás.

APÉNDICE II

## LA OPINIÓN DEL PADRE L. BILLOT, S. J., SOBRE LA MOCIÓN DIVINA

En l'*Ami du Clergé* (febrero 21, 1935, pp. 114-120) un teólogo, discípulo del Padre L. Billot, S. J., en un sumario sobre los artículos "Predestinación y Premoción" del *Dictionnaire de Théologie Catholique,* reproducidos y retocados en este libro, escribía: "El Padre Garrigou-Lagrange en la exposición de los sistemas se ha mostrado muy objetivo, apoyando sus afirmaciones sobre textos. Sin duda que una u otra de sus conclusiones molestará a tal o cual teólogo, que adoptando las ideas de Molina o de Suárez, se proclama sin embargo partidario de Santo Tomás. Pero, ¿no es el caso de repetir: *amicus Plato, magis amica veritas . . . ?*

"Cuando recuerda *la doctrina de la Iglesia* dando noticias de las diversas opiniones, lo hace evidentemente con objetividad, pero también con una no disfrazada simpatía por el tomismo de la escuela dominicana. No podría reprochársele por sus preferencias; se le debe una inmensa gratitud por su magnífico estudio que, no obstante cierta amplitud y más de una repetición ([1]), constituye la más bella síntesis histórica y doctrinal que hayamos jamás leído sobre el grave problema de la predestinación.

. . . . . . . . . . . . . . . . .

([1]) Hubiéramos podido suprimirlas en esta obra pero hemos pensado que, a ejemplo de Santo Tomás, es necesario volver a menudo sobre los mismos principios para hacer captar su sentido profundo y todo su alcance.





"Nos falta espacio para restablecer aquí el verdadero pensamiento de Billot, que el Padre Garrigou-Lagrange parece haber desconocido completamente, atribuyendo al célebre jesuíta la opinión de una premoción indiferente, a continuación de la cual el libre albedrío se determinaría y determinaría a la moción divina a producir tal o cual acto libre en particular. Una tal opinión hubiera sido reprobada (decimos: *ha sido expresamente reprobada)* por el cardenal y no se la encuentra en parte alguna de sus obras. A pesar de la apariencia de expresiones contrarias, la posición de Billot, aun en la cuestión de la premoción física, está acaso menos alejada que lo que pudiera imaginarse de la tesis defendida por el Padre Garrigou-Lagrange."

A nuestro pedido, l'*Ami du Clergé,* en uno de sus números siguientes (junio 20, 1935, pp. 392-394) respondía así a esta cuestión:

*P.* En la noticia dada sobre el artículo "Premoción física" del *Dictionnaire de Théologie Catholique,* l'*Ami du Clergé,* del 21 de febrero, afirma que el cardenal Billot expresamente ha reprobado la teoría de la premoción indiferente que le atribuye el autor del artículo comentado. Quedaré reconocido a vuestro colaborador quiera justificar su aserción, a primera vista bastante extraña.

*R.* Al escribir nuestra apreciación sobre el cardenal Billot, estábamos seguros de provocar, de parte de algunos lectores, una reacción por lo menos de curiosidad.

Ante todo, recordemos lo que ha escrito el Padre Garrigou-Lagrange:

"¿Será la moción divina una premoción indiferente por la cual Dios sólo nos determine a un acto deliberado, de tal modo que el libre albedrío, por sí solo, se determine y determine a la moción divina a tal o cual acto particular?

"Así lo han pensado ciertos teólogos, en particular L. Billot, *De Deo uno,* part. II, c. I, *De scientia Dei.*

"Esta teoría se mantiene solidaria de la teoría de la ciencia media . . . ¡Algo real escaparía aún a la universal causa-

lidad de Dios! ¡Aparecería una determinación independiente de la causalidad soberana!

"Lo mejor que hay en la obra de la salvación, la determinación de nuestro acto salutífero, no provendría del autor de la salvación." (*Dict. de Théol. Cath.*, t. XIII, col. 35-36.)

Hemos dicho y repetimos que la posición de Billot, no obstante las apariencias, no está tan alejada como pudiera creerse de la del Padre Garrigou-Lagrange.

1º Sin duda, Billot sostiene la opinión de la ciencia media. Pero, para cualquiera que lee sin prejuicio la tesis que le ha dedicado, esta opinión no aparece en el tomismo muy auténtico del autor sino como un medio de rechazar lo que cree ser la teoría de los dominicos, *la predeterminación que quita a la voluntad la posibilidad de determinarse.*

Es, por otra parte, en el sentido opuesto (el Padre Garrigou-Lagrange lo confiesa sin ambages, col. 36), un sentimiento análogo el que hace emplear a los dominicos el término de predeterminación, con el propósito de apartar la insostenible teoría del concurso simultáneo o de la preモción indiferente.

2º La "ciencia media" de Billot, analizada en sus últimos elementos, asemejase ciertamente a la ciencia de visión de los dominicos. Billot, en efecto, nunca ha enseñado que un futuro libre o futurible es conocido por Dios independientemente del decreto de su voluntad. He aquí lo que ha escrito con motivo de los futuribles: *Sane vero, ex hoc quod ponimus futuribilia cognita a Deo ante omne actuale decretum voluntatis suæ, non excludimus decreta hypothetica quæ haberet Deus movendi voluntatem creatam, et præstandi omnia quæ ex parte sua requiruntur* (*De Deo uno et trino*, 1910, p. 213) (2).

(2) Ciertamente que por que ponemos los futuribles conocidos por Dios antes de todo decreto actual de su voluntad, no excluímos los decretos hipotéticos que tendría Dios de mover la voluntad creada, y de proporcionar todas las cosas que, de su parte, son requeridas.



Leamos ahora a un dominico, al Padre Hugon: *Constat ... Deum nihil cognoscere ut certo et determinate futurum, nisi in libero voluntatis suæ decreto. Atqui futuribilia sunt aliquo modo futura, non quidem absolute, sed conditionate. Ergo, cognoscuntur in Dei decreto, non absoluto, secus essent simpliciter futura, sed conditionato ex parte objecti. Decretum autem hujusmodi attingit et rem et modum ejus qui est libertas vel necessitas, ita ut futuribile non poneretur ab homine, nisi ille se libere determinaret sub motione divina* (*Tract. dogm.*, I, p. 212) (3).

Quisiéramos saber dónde se encuentra una diferencia, por mínima que sea, entre el texto del jesuíta y el texto del dominico, en cuanto a la doctrina y aun, en gran medida, en cuanto a las expresiones.

3º Añadimos que Billot siempre ha enseñado que todo lo positivo que hay en la determinación de nuestra voluntad libre, depende de la voluntad divina y de la moción divina. Es lo que claramente aparece en su argumentación de la prueba del primer motor. *Id quod caret aliqua perfectione, non potest esse adæquata sufficientia dandi sibi talem perfectionem, quia nihil est adæquata sufficientia dandi quod non habet. Sed mobile caret actu perfectionis ad quam adducitur. Nec dicas quod licet careat formaliter perfectione illa, adhuc tamen illam habet æquivalenter sive virtualiter. Unum enim de duobus. Vel ita habet æquivalenter ut præcontineat quidquid positivi est in perfectione formaliter accepta, et tunc non potest dari motus ad talem perfectionem, quia repugnat motus posi-*

(3) Consta ... que nada conoce Dios como cierto y determinadamente futuro, a no ser en el decreto libre de su voluntad ... Es así que los futuribles son por algún modo futuros, no ciertamente en absoluto sino condicionadamente. Luego, son conocidos en el decreto de Dios no absolutamente —de otra manera serían simplemente ¡futuros— sino condicionados por parte del objeto. Ahora bien, el decreto de este modo alcanza no sólo la cosa sino también su modo, que es la libertad o la necesidad, así como el futurible no sería realizado por el hombre a no ser que se determinase libremente bajo la moción divina.

*tivus per quem nihil positivi acquiritur. Vel habet perfectionem virtualiter, id est solum in actu primo et tunc non est per seipsum adæquate sufficiens ad actum secundum, qui multum addit supra primum, sed indiget recipere, et indigentia recipiendi excludit perfectam sufficientiam dandi, ut in terminis evidens est* (4). *(De Deo uno et trino,* pp. 55-56.) ¿Es posible declaración más neta de principios?

La premoción indiferente entraría en ese "virtualiter", y la aplicación de la voluntad en el *solum in actu primo.* Y esto Billot nunca lo ha querido. Tal moción indiferente es una contradicción *in terminis.*

Billot ha permanecido fiel a la concepción tomista de la moción divina *ad actum secundum voluntatis* en sus otros tratados, muy particularmente en los que tocan de cerca la cuestión de la premoción física.

Ante todo, en el tratado *de peccato.* Trátase de explicar cómo, no obstante la dependencia de todo lo positivo que hay en nuestros actos libres con relación a la causalidad divina, Dios no es causa del pecado: *statim occurrit difficultas, quia si substantia actus mali etiam in esse moris aliquid positivum est, ipsamque peccati rationem ingreditur, jam consequitur unum de duobus: vel quod peccatum sit a Deo, vel quod non omne positivum in rebus a causa prima*

(4) Lo que carece de alguna perfección no puede tener adecuada suficiencia de darse tal perfección, porque nada tiene adecuada suficiencia de dar lo que no tiene. Pero lo móvil carece del acto de perfección a que es llevado. No se diga que aunque carezca "formalmente" de aquella perfección sin embargo todavía la tiene "equivalentemente" o "virtualmente". Pues, una de dos. O la tiene "equivalentemente" como precontenicndo lo positivo que existe en la perfección "formalmente" tomada y, entonces, no puede darse movimiento hacia tal perfección porque repugna un movimiento positivo por el cual nada positivo se adquiere. O tiene la perfección "virtualmente", esto es, sólo en acto primero y, entonces, no es por sí mismo "adecuadamente" suficiente para el acto segundo, el cual añade mucho sobre el primero, pero necesita recibir, y la necesidad de recibir excluye la perfecta suficiencia de dar, como es evidente según los términos mismos.



*dependeat (De peccato personali et originali,* p. 20) (5).

Ahora bien, de esta última alternativa, Billot a ningún precio quería admitir la hipótesis. Sobre la solución que aporta a la dificultad, ver en l'*Ami du Clergé,* año 1928, p. 776, donde hemos traducido íntegramente el texto del teólogo jesuíta. Igual doctrina en el tratado de la gracia. *In theologia occurrit examinanda quæstio de motione illa per quam voluntas transit de actu primo actus salutaris in actum secundum deliberatum, ponitque in esse id ad quod libere agendum præsupponitur aliunde comparata* (6), es decir, en el tratado *De Deo creatore,* que desgraciadamente nunca escribió el eminente teólogo. Pero en síntesis he aquí el resumen de su pensamiento: *Ubi nimirum declarandum proponitur, quomodo ab eo qui solus est esse per essentiam descendit omne ens,* OMNISQUE MODUS ENTIS; *item quomodo nihil dat esse, nisi in quantum agit virtute divina; item quomodo Deus est causa operandi omnibus operantibus, servata interim causis secundis omnibus specifica ac propria cuique activitate; et in summa, quidquid spectat ad universalem dependentiam creaturam a Deo communemque earum ad ipsum habitudinem (De gratia Christi,* p. 37) (7).

Cuando Billot habla de las causas segundas que *determi-*

(5) De inmediato se presenta la dificultad, porque si la substancia del acto malo también es algo positivo en el ser de la costumbre, y entra en la razón misma del pecado, ya se sigue una de dos: O que el pecado existe (proveniente) de Dios, o que no todo lo positivo en las cosas dependa de la causa primera.

(6) En teología se presenta el tener que examinar la cuestión de aquella moción por la cual la voluntad pasa del acto primero del acto salutífero al acto segundo deliberado, y pone en ser aquello para cuya ejecución libre se presupone preparada, en otra parte.

(7) Donde, por cierto, se propone como debiendo ser declarado, como de Aquel que es el solo Ser por esencia desciende todo ente, y *todo modo de ente;* lo mismo, nada da el ser sino en cuanto obra por la virtud divina; igualmente, como es Dios la causa del obrar para todos los "operantes", conservada mientras tanto para cada una de todas las causas segundas su específica y propia actividad; y, en suma, todo lo que concierne a la universal dependencia de las creaturas para con Dios, y la manera común de ser ("hábito") de ellas respecto del mismo.

*nan* a la moción *general* de Dios, habla en el mismo sentido que Santo Tomás (*Cont. gentes*, III, c. 66). No se trata de determinar a una moción indiferente, sino de explicar cómo en la causa segunda, la moción divina, capaz en su universalidad de adaptarse a todas las actividades creadas, se particulariza y se determina en vista de tales efectos propios de tales causas segundas. *Esse est proprius effectus primi agentis*, dice el mismo Santo Tomás, *et omnia alia agentia agunt in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quæ sunt quasi particularia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse (loc. cit.)* (8).

El Padre Garrigou-Lagrange hubiera podido citar a un autor que formalmente ha enseñado la premoción indiferente para el acto segundo. Es el Padre Pignataro, en su *De Deo creatore: Hæc motio voluntatem constituit in actu primo proximo electionis* (9). Y sigue la explicación, así formulada: *Motio divina est determinata ad unum motum in iis quæ natura ad unum determinata sunt, concedo; in contingentibus, nego* (p. 519) (10).

He ahí la moción indeterminada en cuanto a su efecto. He ahí la que el Padre Garrigou-Lagrange hubiera debido estigmatizar. Pero en esto no hubiera sido sino el lejano eco del Padre Billot, quien no ha dudado en declarar la opinión de su hermano en religión, cuando ella apareció (mayo de 1899), perfectamente *ininteligible*. Sin duda que el Padre Billot teníase como muy adversario de la tesis dominica; en el fondo la comprendía mal. Pero bajo términos

(8) El ser es el efecto propio del primer agente, dice el mismo Santo Tomás, y todos los otros agentes obran en cuanto obran en virtud del primer agente, mas, los agentes segundos, los cuales son casi particulares y determinantes de la acción del primer agente, obran, como efectos propios, otras perfecciones que determinan al ser.

(9) Esta moción constituye a la voluntad en el acto próximo primero de la elección.

(10) La moción divina es determinada "a uno" en aquellas cosas que por su naturaleza son determinadas "a uno", concedo; en las contingentes, niego.



diferentes, y al mismo tiempo que conservaba las envolturas que su formación de jesuíta le imponía, estaba en realidad completamente de acuerdo con los mejores tomistas.

Así habla el sabio articulista de l'*Ami du Clergé*.

Responderé aquí como lo he hecho en ese mismo periódico. Me causa dicha darme cuenta mejor, por los textos del cardenal Billot que acaban de ser citados, de que "al mismo tiempo que conserva las envolturas que su formación de jesuíta le imponía", ha estado más cerca de los tomistas dominicos que lo que parece a primera vista. Las conversaciones que tuve con él me habían llevado a ver las diferencias bastante pronunciadas en los términos y no lo bastante ciertas semejanzas profundas que me siento muy feliz en señalar. Veía sobre todo que conserva la teoría molinista de la ciencia media, pero debe confesarse que, en la explicación que da de ella, trata de aproximarse lo más posible a los teólogos dominicos.

Sin embargo en el texto principal citado en las páginas precedentes y extraído de su tratado *De Deo uno et trino*, 1910, en lugar de decir: *non excludimus decreta hypothetica quæ* haberet *Deus movendi voluntatem creatam, et præstandi omnia quæ ex parte sua requiruntur* (11), un tomista diría: *quæ habet* y no *quæ haberet* (12). No añadiría, sobre todo, un tomista lo que se lee nueve líneas más abajo: *Ergo illas (res futuribiles) videt Deus sub conditione hypotheticæ motionis suæ*, quæ tamen prædeterminans nequaquam esse potest, *quia sic destrueretur proprius ac specificus modus quo actus liberi divinam essentiam participant* (13). Me diréis: "ahí está la envoltura que su formación de je-

(11) No excluímos los decretos hipotéticos que tendría Dios de mover la voluntad creada y de darle lo que se requiere de su parte.

(12) *Que tiene* y no *que tendría*.

(13) Por tanto Dios las (las cosas futuribles) ve bajo la condición de su moción hipotética, *lo que, con todo, no puede ser predeterminante*, porque así se destruiría el modo propio y específico por el que los actos libres participan de la esencia divina.

suíta imponía" al cardenal Billot, quien estaba preocupado por rechazar, como lo decís, lo que él *creía* ser la teoría de los dominicos. Sobre este punto concebía mal la doctrina de éstos. Y, admitido esto, nosotros estamos, en substancia, verdaderamente de acuerdo. Por ello, es en la presente obra, allí donde he hablado de la premoción indiferente (p. 187), he citado, como a representante de esta opinión, más bien al Padre Pignataro, S. J., que al cardenal Billot.

APÉNDICE III

# UNA RESPUESTA A MUY CONOCIDAS OBJECIONES CONTRA LA PREMOCIÓN

Publicamos aquí un manuscrito sin fecha, que ha llegado a nuestras manos hace algunos años, y que aparece como la obra de un buen tomista; responde, con bastante acierto, a objeciones muy difundidas contra la doctrina de Santo Tomás sobre la moción divina.

### BREVIS EXPOSITIO DOCTRINAE SANCTI THOMAE DE MOTIONE DIVINA

"Dicit s. Thomas (IIIa, q. LXII, a. 4): «Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiæ, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quædam *virtus instrumentalis* ad inducendum sacramentalem effectum... Virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum, sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.»

"Et *ibid.* ad Ium: «*Virtus spiritualis* non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completæ. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad ali-

### BREVE EXPOSICIÓN DE SANTO TOMÁS SOBRE LA MOCIÓN DIVINA

"Dice Santo Tomás (IIIa, q. LXII, a. 4): «Asentando que el sacramento es causa instrumental de la gracia, es necesario, al mismo tiempo, asentar que existe en el sacramento cierta *virtud instrumental* para producir el efecto sacramental. Ahora bien, la esencia de la virtud instrumental es transitiva de uno a otro, e incompleta así como el *movimiento* es acto imperfecto (que va) del agente al paciente.» Y en el mismo lugar dice *(ad Ium)*: «*La virtud espiritual* no puede existir en causa corpórea por modo de virtud permanente y completa. Sin embargo, nada impide que en el cuerpo exista *instrumentalmente* una virtud espiritual, a saber, en cuan-

quem effectum spiritualem inducendum.»

"Nunc autem notandum est quod vis ista spiritualis est transeunter in re materiali, v. g. in aqua baptismali, quæ materialis remanet. Hæc virtus instrumentalis (quæ est motio) talis est naturæ ut *nullo modo modificet intrinsece naturam ejus in quo invenitur:* in casu est enim spiritualis, nec tamen aqua fit spiritualis, sed elevatur transeunter ad producendum effectum spiritualem.

"Est aliquid simile, ut ibidem dicit S. Thomas, in ipsa voce sensibili, «in qua est quædam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis». Item in calamo scriptoris ad scribendum aliquid intelligibile.

"Generatim jam videtur quod possit intelligi *non esse de ratione* motionis ut ullo modo modificet *naturam ejus in quo invenitur,* sed relinquendo naturam seu potentiam physice omnino inalteratam, motio non facit nisi actuare ipsam in ordinem ad operationem propriam. Si agens erit necessarium, motio erit ad operationem necessariam, si liberum, ad operationem liberam. Sicut enim aqua sub motione manet materialis. Ita voluntas sub motione manet libera: et actio voluntatis sub motione est libera, non necessaria, quia talis est natura ejus.

to el cuerpo por alguna substancia espiritual puede ser movido para producir algún efecto espiritual.»

"Ahora bien, debe notarse que esta fuerza espiritual está transitivamente en la cosa material, por ejemplo, en el agua bautismal, la cual permanece material. Esta virtud instrumental (que es moción) es de naturaleza tal, que *de ningún modo modifica intrínsecamente la naturaleza en que se encuentra:* en el caso (del ejemplo) es espiritual y sin embargo el agua no se hace espiritual, sino que es elevada «transitivamente» a producir un efecto espiritual.

"Algo semejante ocurre, como dice Santo Tomás en el mismo lugar, en la voz sensible «en la cual existe cierta fuerza espiritual para excitar el intelecto del hombre, en cuanto procede de una concepción de la mente». Lo mismo en la pluma del escritor para escribir algo inteligible.

"En general, se ve ya que puede entenderse que *no es de razón de la moción el que de algún modo modifique la naturaleza de aquello en lo cual se encuentra,* sino que, dejando a la naturaleza o potencia físicamente inalterada en absoluto, la moción no hace sino actuar la misma en orden a la operación propia. Si el agente es necesario la moción será para una operación necesaria, si libre para una operación libre. Así como el agua bajo la moción permanece material, así la voluntad bajo la moción, permanece libre, y la acción de la voluntad debida a la moción es



"Per hoc tamen asserimus factum, sed nondum habemus *rationem facti.* Porro ratio hujus rei videtur quod sit quærenda in ipsa natura hujus peculiaris entis quod est motio: non enim est proprie *ens,* sed *ad ens.* Cur enim aqua, quamvis habeat qualitatem spiritualem non est spiritualis?, quia qualitas ista est *fluens,* est *ad spirituale,* non est *ens quoddam spirituale*. Cur voluntas quamvis recipiat qualitatem deteminatam manet libera et determinans?, quia qualitas illa non est determinata *ad modum entis,* est essentialiter fluens, seu *ad ens, ad determinationem ipsam faciendam.* Nihil enim aliud est quam actuositas illa seu virtuositas seu activitas, qua facultas quæ prius non erat actu eliciens operationem, nunc est actu eliciens operationem suam. Et sicut vis quæ est in calamo facit ut calamus exerceat actu actionem propriam, quæ est scriptio, ita actuositas ista facit ut voluntas exerceat actu actionem propriam nempe actionem istam potius quam illam, seu eligat, quia ejus actio propria est electio. Et hic jam subobscure intelligitur quomodo motio non impedit sed potius causat libertatem in actu.

"Valde tamen difficile est intelligere quomodo sub motione revera exerceatur libertas, dum ex

libre, no necesaria, porque tal es su naturaleza.

"Con esto, afirmamos el hecho, pero todavía no tenemos *la razón del hecho.* Ahora bien, esta razón parece que debe ser buscada en la naturaleza misma de ese ente peculiar que es la moción: pues en verdad no es propiamente un *ente,* sino un *ad ens* (hacia el ente). ¿Por qué, pues, el agua (bautismal), aunque tenga una cualidad espiritual, no es espiritual?: porque esta cualidad es «fluente», es (algo) hacia lo espiritual, no es un ente espiritual. ¿Por qué la voluntad, aunque reciba una cualidad determinada, queda libre y determinante? Porque aquella cualidad no es determinada *a la manera de ente,* es esencialmente «fluente» o sea, *destinado a ser para hacer la misma determinación.*

"No otra cosa es, en efecto, que aquella «actuosidad», o «virtuosidad», o «actividad» por la cual la facultad que antes no estaba en acto haciendo su operación, ahora lo está. Y así como la fuerza que está en la pluma hace que ésta ejerza en acto su acción propia, que es la escritura, así esta «actuosidad» hace que la voluntad ejerza en acto la acción propia, a saber, *esta* acción más bien que aquélla, es decir, elija, porque su acción propia es la elección. Y aquí, algo oscuramente, se entiende ya por qué manera la moción no impide, sino más bien causa la libertad en acto.

"Sin embargo, es sumamente difícil entender de qué modo bajo esta moción se ejerza realmente

*N.* Imo hoc requiritur necessario ut voluntas sit principium sui actus.

"*Instabis:* Qui habet in potestate sua finem, debet habere in potestate sua etiam media. Atqui motio es medium requisitum ad actum. Ergo debet esse in potestate voluntatis.

"*R.: D. M.:* debet habere in potestate sua **media quæ non pertinent** ad ipsum principium operationis potestative, *C.:* ipsum principium quo agens constituitur actu habens potestatem, *N.* (Ut sit actu potestatem habens præsuponitur jam constitutum in ratione principii.) *Cdm. N. C.* Sicut enim cum voluntas dicitur *domina sui* intelligitur domina *sui actus* et non suæ potentiæ, ita dum dicitur ***in actu domina sui*** intelligi debet in actu domina *sui actus,* non vero ejus quo constituitur ***in actu domina sui actus,*** nempe motionis.

"*Videtur ergo dicendum* quod sicut cum loquimur de materia et forma, de essentia et esse, semper debemus corrigere per intellectum phantasma illud *entis quod,* quæ est ratio omnium difficultatum contra distinctionem realem in utroque casu, ita etiam dum loquimur de motione, debemus semper corrigere imaginationem qua repræsentatur nobis motio ut ens

es la Causa Primera misma, *Concedo;* si es la Causa Primera misma, *Niego.* Antes bien, esto es requerido necesariamente para que la voluntad sea principio de su acto.

"*Instarás:* Quien tiene en su potestad el fin, debe tener también en su potestad los medios. Es así que la moción es un medio requerido para el acto. Luego debe estar en la potestad de la voluntad.

"*Resp. Distingo la mayor:* Debe tener en su potestad los medios que no pertenezcan al principio mismo de la operación potestativa, *Concedo;* el principio mismo por el cual el agente es constituído en acto teniendo la potestad, *Niego.* (Para que esté en acto el que tiene potestad presupónese ya constituído en razón de principio.)

"*Contradistingo la menor. Niego el consecuente.* En efecto, así como la voluntad, cuando es llamada ***dueña de sí,*** entiéndese que es dueña ***de*** su acto y no de su potencia, así, en cuanto es llamada «en acto dueña de sí», debe entenderse «en acto dueña de su acto» y no dueña de aquello por lo cual es constituída ***en acto dueña de su acto,*** es decir de la moción.

"Parece, por lo tanto, que debe decirse que, así como cuando hablamos de la materia y de la forma, de la esencia y del ser, siempre debemos corregir por el intelecto aquel fantasma del *ens quod,* que es la razón de todas las dificultades contra la distinción real en ambos casos, así también, cuando hablamos de la moción, debemos corregir siempre la imagina-



completum, determinatum: quo phantasmate semel admisso, statim oriuntur inextricabiles difficultates.

"Quod enim determinatum est non potest amplius determinari: quod est electum non potest amplius eligi. Sed si attendatur quomodo S. Thomas semper loquitur de motione tanquam de ente fluente, de ente quod est essentialiter ***ad ens*** (non tamen ut relatio), tunc difficultates omnes facile solvuntur, seu potius sponte sua cadunt.

"Hisce positis, doctrina S. Thomæ sic breviter perstringi potest:

### Catechismus Motionis

"1. Potestne Deus esse causa entis liberi?

"*R.* Certissime: secus enim non esset ens.

"2. Potestne Deus esse causa actionis liberæ creatæ?

"*R.* Certissime: secus enim non esset actio, nec esset libera.

"3. Quomodo potest Deus ita esse causa actionis liberæ creatæ, ut tamen actio creaturæ vere eliciatur ab ipsa?

"*R.* Per motionem.

"4. Quid est motio?

"*R.* Motio est activitas illa qua libere me determino.

"5. Potest dici præmotio?

"*R.* Certe: quia id quo me determino, id quo exerceo actu

ción por la cual se nos representa la moción como ente completo, determinado y predeterminado: una vez admitido ese fantasma, de inmediato surgen inextricables dificultades. Pues lo que está determinado no puede ya ser determinado; lo que está elegido no puede ya ser elegido. Pero, si se tiene en cuenta de qué manera Santo Tomás habla siempre de la moción como de un ente ***fluente,*** de un ente que es esencialmente ***ad ens*** (no sin embargo como relación), entonces, todas las dificultades fácilmente se solucionan, o mejor dicho, por sí mismas caen.

"Sentadas estas cosas puede así brevemente, compendiarse la doctrina de Santo Tomás:

### Catecismo de la moción

"1. ¿Puede Dios ser causa del ente libre?

"*R.* Certísimamente: de lo contrario, no sería ente.

"2. ¿Puede Dios ser causa de la acción libre creada?

"*R.* Certísimamente: de otra manera no sería acción, ni sería libre.

"3. ¿Cómo puede Dios ser causa de la acción libre creada, de modo que, sin embargo, la acción de la criatura sea verdaderamente producida por ella misma?

"*R.* Por la moción.

"4. ¿Qué es la moción?

"*R.* La moción es aquella actividad por la cual libremente me determino.

"5. ¿Puede ser llamada premoción?

"*R.* Ciertamente: porque aquello por lo cual me determino, aque-

meam libertatem, est natura prius quam exercitium meæ libertatis; et tamen non impedit sed imo causat meam libertatem.

"6. Activitas ista seu præmotio est aliquid causatum a Deo?

"*R. Dist.:* Ut *ens quo, C.:* ut *ens quod, N.* Est enim ipsum subjici creaturæ Deo in ordinem ad actionem.

"7. Deus causando activitatem istam determinat voluntatem?

"*R. Dist.:* determinat voluntatem auferendo ab ipsa indifferentiam passivam, *C.:* auferendo ab ipsa *indifferentiam activam, N.* Imo haec causatur in actu per ipsam motionem.

"8. Activitas ista seu praemotio estne aliquid determinatum?

"*R. Dist.:* Est determinatum *ut determinationis principium,* ut *id quo ego me determino, C.:* est determinatum, ut forma quæ est principium actionis, sicut impressio in oculto est principium visionis, *N.*

"9. Activitas ista potestne dici indifferens?

"*R. Dist.:* Est indifferens *ut indifferentiæ principium,* seu quatenus acusat indifferentiam activam *in actu, C.:* est indifferens quasi indigens ulteriore determinatione, vel quasi voluntas sub ipsa possit non agere vel agere aliquid aliud, *Sd.:* si non esset præcise id quo voluntas determinate eligit unum, *C.:* si ita est, *N.;* vel *Sd.:* in sensu diviso, *C.:* in

llo por lo cual ejerzo en acto mi libertad, es *por naturaleza* anterior al ejercicio de mi libertad: y sin embargo no impide, antes bien, causa mi libertad.

"6. Esta actividad o premoción ¿es algo causado por Dios?

"*R. Distingo:* como ente «por el cual» *(ens quo), Concedo;* como ente «el cual» *(ens quod), Niego.* Es, en efecto, el mismo someterse de la criatura a Dios, en orden a la acción.

"7. Causando Dios esta actividad ¿determina a la voluntad?

"*R. Distingo:* determina a la voluntad quitándole la indiferencia pasiva, *Concedo;* quitándole la *indiferencia activa, Niego.* Por el contrario, esta indiferencia activa es causada en acto por la moción misma.

"8. Esta actividad o premoción ¿es algo determinado?

"*R. Distingo:* es algo determinado como *principio de determinación,* como *aquello por lo cual yo me determino, Concedo;* es algo determinado como forma que es principio de la acción, como la impresión en el ojo es principio de la visión, *Niego.*

"9. ¿Puede esta actividad llamarse indiferente?

"*R. Distingo:* es indiferente *como principio de indiferencia,* o en cuanto causa la indiferencia activa *en acto, Concedo;* es indiferente como si necesitase de ulterior determinación, o como que la voluntad bajo la misma pueda no obrar u obrar alguna otra cosa, *Sub-distingo: si no fuese* precisamente aquello por lo cual la voluntad determinadamente elige una



sensu composito, *N.*

"10. Voluntas sub illa activitate seu motione non potest agere nisi uno modo. Ergo per motionem aufertur ab ipsa indifferentia activa.

"*R. Dist.:* Voluntas sub motione *non agit* nisi uno modo, *C.,* non potest agere nisi uno modo, *Sd.:* in sensu diviso, *N.:* in sensu composito, *Sd.:* quia supponitur per ipsam activitatem jam libere elegisse unum, *C.:* quasi non semper habeat potentiam eligendi aliud, *N.*

"11. Repugnat in terminis quod Deus determinet voluntatem ad se determinandum: determinatio libera enim essentialiter debet oriri ab intrinseco.

"*R. Dist.:* Repugnat quod Deus determinet immittendo in voluntatem determinationem aliquam, nempe *formam determinatam, C.:* immittendo *id quo* voluntas se determinat, *N.* Imo repugnat in terminis quod voluntas possit determinari sine determinante.

"*Ad rationem additam, Dist.:* debet oriri ab intrinseco ipsa determinatio nempe actus liber, *C.:* id quo voluntas se determinat, *N.* Sicut enim non potest oriri ab intrinseco id quo voluntas est voluntas, ita nec id quo voluntas constituitur voluntas *in actu:* absurdum enim est quod antequam

cosa, *Concedo; si lo es, Niego,* o *Sub-distingo:* en sentido *diviso, Concedo;* en sentido *composito, Niego.*

"10. La voluntad bajo aquella actividad o moción no puede obrar sino de un solo modo. Luego la moción le quita la indiferencia activa.

"*R. Distingo:* La voluntad bajo la moción *no obra* sino de un modo, *Concedo;* no puede obrar sino de un modo, *Sub-distingo:* en sentido *diviso, Niego;* en sentido *composito, Sub-distingo:* porque se supone que por la misma actividad ya haya elegido libremente una cosa, *Concedo;* como si no tuviera siempre la potencia de elegir otra cosa, *Niego.*

"11. Repugna en los términos que Dios determine la voluntad a que se determine; en efecto, la determinación libre esencialmente debe surgir del interior *(ab intrinseco).*

"*R. Distingo:* repugna que Dios determine introduciendo en la voluntad alguna determinación, es decir, *una forma determinada; Concedo;* Introduciendo *aquello por lo cual* la voluntad se determina, *Niego.* Antes bien, repugna en los términos que la voluntad pueda ser determinada sin determinante.

"En cuanto *a la razón añadida, Distingo:* debe ser originada *ab intrinseco* la determinación misma, es decir, el acto libre, *Concedo;* aquello por lo cual la voluntad se determina, *Niego.* En efecto, así como no puede originarse *ab intrinseco* aquello por lo cual la voluntad es voluntad, así tampoco

voluntas constituatur in actu possit producere aliquam activitatem.

"12. Id quo voluntas se determinat debet esse in ejus potestate.

"R. *Dist.:* Debet esse in ejus potestate *terminative* (quatenus debet esse in ejus potestate *actus* ad quem voluntas se determinat), *C.:* formaliter, *N.*

"13. Sequitur ergo quod voluntas ut libere eligat, indiget aliquo quod non est in ejus potestate.

"R. Certe: sicut ad hoc ut voluntas libere velit, indiget se ipsa, quæ est facultas libera: et ut libere sit principium actus indiget esse principium actus: et ut libere exerceat indifferentiam activam indiget esse indifferens active: quæ omnia non sunt in ejus potestate: et tamen nemo dicit quod propter hoc voluntas non est libera.

"14. Quod est ratio determinationis non potest dici formaliter determinatio prævia. Ergo prædeterminatio physica est rejicienda.

"R. *Dist.:* Ratio determinationis non potest dici determinatio *ut forma* determinans seu determinata, *C.:* non potest dici determinatio seu *motio determinans*, *N. Dist. C.:* Prædeterminatio physica est rejicienda si intelligatur ut forma determinata *immissa* a Deo in facultatem, *C.* (et hoc sensu

aquello por lo cual la voluntad es constituída voluntad *en acto;* es, en verdad, absurdo que antes de que la voluntad sea constituída en acto pueda producir alguna actividad.

"12. Aquello por lo cual la voluntad se determina debe estar en su potestad.

"R. *Distingo:* debe estar en su potestad *terminativamente* (en cuanto debe estar en su potestad el *acto* al cual la voluntad se determina), *Concedo;* formalmente, *Niego.*

"13. Síguese, por lo tanto, que para que la voluntad elija libremente tiene necesidad de algo que no está en su potestad.

"R. Ciertamente; así como para que la voluntad libremente quiera, tiene necesidad de sí misma, que es facultad libre; y para que libremente sea principio del acto, necesita ser principio del acto; y para que ejerza libremente la indiferencia activa, necesita ser indiferente activamente; todo lo cual no está en su potestad, y, sin embargo, nadie dice que por esto la voluntad no es libre.

"14. Lo que es razón de la determinación no puede decirse formalmente determinación previa. Luego, debe rechazarse la predeterminación física.

"R. *Distingo:* La razón de la determinación no puede llamarse determinación *como forma* determinante o determinada, *Concedo;* no puede ser llamada determinación o *moción* determinante, *Niego. Distingo el consecuente:* la predeterminación física debe ser rechazada si es entendida como



semper intelligunt adversarii): si intelligatur ut *motio determinans* et prædeterminans, *N.* Quæstio non est sus intellectus non debet tribui assertoribus talis doctrinæ, etiam dato quod nomen falsis interpretationibus occasionem præbeat.

"15. Motio est determinans voluntatem se determinare?

"R. Est identidem utrumque. Deus enim determinat voluntatem dando ei *id quo se determinat.*

"16. Potestn voluntas sub illa motione ponere aliam determinationem ab ea quam Deus vult?

"R. Eodem ipsissimo modo quo potest voluntas, dum vult, ponere aliam determinationem ab ea quam ipsa vult.

"17. Est contra rationem libertatis quod aliquis agens extrinsecus faciat mihi velle pro libito suo id quod ipse vult?

"R. *Dist.:* Nisi talis agens sit talis virtutis ut det voluntati id quo ipsa libere velit, *C.:* si dat voluntati id quo ipsa libere eligat, nempe motionem, *N.* Certe sine motione libertas non potest concipi: unde argumentum retorquetur.

"18. Quod Deus eligat meam electionem est inintelligibile?

*forma determinada introducida* por Dios en la facultad, *Concedo* (y en este sentido la entienden siempre los adversarios; si es entendida como *moción determinante y predeterminante, Niego* (que deba ser rechazada). No es cuestión de nombre, sino de cosa. Si no place el nombre, abandónese-le, pero no debe ser atribuído el falso entendimiento a los partidarios de tal doctrina, aunque el nombre proporcione ocasión a falsas interpretaciones.

"15. La moción ¿determina a la voluntad, o hace que la voluntad *se* determine?

"R. Ambas cosas a la vez. Dios, en efecto, determina la voluntad dándole *aquello por lo cual se determina.*

"16. ¿Puede la voluntad bajo esa moción producir otra determinación que la que quiere Dios?

"R. Del mismísimo modo como puede la voluntad, mientras quiere, poner otra determinación que la que ella misma quiere.

"17. Es contrario a la razón de la libertad el que un agente extrínseco me haga querer, a su agrado, aquello que él mismo quiere.

"R. *Distingo:* a no ser que tal agente sea de tal virtud que dé a la voluntad aquello por lo cual ella misma quiera libremente, *Concedo;* si da a la voluntad aquello por lo cual elija ella misma libremente, es decir, la moción, *Niego.* Ciertamente, sin la moción la libertad no puede ser concebida: luego, el argumento se vuelve en contra.

"18. Que Dios elija mi elección es ininteligible.

"R. *Dist.:* Quod Deus eligat meam electionem quin mihi det principium eligendi, nempe motionem, *C.:* si hoc facit, *N.* Fatemur tamen quod non est imaginabile: quare qui, ut ait S. Thomas, ad sensum reducere volunt intelligibilia, nunquam motionem intelligere poterunt.

"19. Quid sibi vult: *Deus prædeterminavit ab æterno actum meum?*

"R. Non sibi vult quod Deus prædeterminavit vel præformavit *actum* qui debeat esse meus, ita ut postea eum immittat (nescio quomodo) in me: sed sibi vult quod *Deus, utpote Causa entis liberi, ab æterno statuit profundere in me illam activitatem qua ego possim actuare seu exercere meam libertatem, sicut statuit movere ens necessarium ad exercendas actiones necesarias: in tali autem prædefinitione seu prædeterminatione, certissime cognovit actum meum ut libere a me eliciturum.*

"20. Potestne Deus praevidere meum actum liberum antecedenter ad motionem?

"R. Prorsus impossibile est: prævidere actum meum antecedenter ad motionem esset sicut prævidere actum voluntatis meæ ante prævisionem ipsius voluntatis: quod est absurdum. Voluntas enim non est in actu nisi per motionem.

"21. Si Deus prævideret actum meum antecedenter ad prævisionem motionis, actus meus esset liber?

"R. *Distingo:* que Dios elija mi elección sin que me dé a mí el principio de elegir, a saber, la moción, *Concedo;* si esto hace (que me lo dé), *Niego.* Declaramos, en cambio, que nos *resulta inimaginable,* porque, como dice Santo Tomás, quienes quieren reducir al sentido los inteligibles, nunca podrán entender la moción.

"19. ¿Qué quiere decir: *Dios predestinó desde toda la eternidad mi acto?*

"R. No quiere decir que Dios predestinó o preformó el *acto* que deba ser mío, de tal manera que después lo introduzca (no sé cómo) en mí: sino que quiere decir que *Dios, en calidad de Causa del ente libre, desde toda la eternidad estableció derramar en mí aquella actividad por la cual pudiera yo actuar o ejercer mi libertad, así como estableció mover al ente necesario a ejercer acciones necesarias; ahora bien, en tal predefinición o predeterminación conoció certísimamente mi acto,* que por mí *había de ser libremente producido.*

"20. ¿Puede Dios prever mi acto libre, antecedentemente a la moción?

"R. Es totalmente imposible. Prever mi acto (libre) antecedentemente a la moción, sería como prever el acto de mi voluntad antes de la previsión de la voluntad misma, lo que es absurdo. La voluntad, en efecto, no está en acto sino por la moción.

"21. Si previese Dios mi acto antecedentemente a la previsión de la moción, ¿sería libre mi acto?



"R. Nullo modo: ante praevisionem motionis Deus non potest prævidere actum meum nisi ut possibilem: nam ante motionem, voluntas nullo modo est determinata ad unum potius quam aliud: quod si ponitur determinata, jam non est libera sed necessaria: manifeste enim *determinatio quæ a nulla libertate pendet est necessaria necessitate naturali.*

"22. Salvari potest liberum arbitrium non admissa motione?

"R. Philosophice loquendo, nullo modo. Nam si ante exercitium meæ libertatis vel illius quod importat tale exercitium (quod est motio), actus meus supponitur determinatus ad unum potio quam aliud, manifeste actus meus est necessarius: ideoque non admissa motione, logice in fatalismum incidimus.

"CONCLUDENDO: dicendum videtur quod tota ratio difficultatis in componenda motione divina cum libero arbitrio procedit ex falso conceptu ipsius divinæ motionis. Concipitur enim actio divina ad modum actionis creatæ: Deus autem et liberum arbitrium concipiuntur ut *duæ causæ coordinatæ* ad unum effectum obtinendum: hac conceptione semel admissa, nullo modo solutio rationalis haberi potest: vel negatur liberum arbitrium vel negatur actio divina: logice autem et consequenter, utrumque negatur. At contra, in doctrina S. Thomæ, Deus et liberum arbitrium non sunt nisi *causæ subordinatæ:* tota actio est a Deo, et tota est a libero arbitrio: et ideo tota est a libero arbitrio, quia tota

"R. De ningún modo. Antes de la previsión de la moción, Dios no puede prever mi acto sino como posible, pues antes de la moción la voluntad de ningún modo está determinada a una cosa más bien que a otra; y si se supone determinada (antes de la moción), ya no es libre sino necesaria. Pues manifiestamente *la determinación que no depende de libertad alguna, es necesaria con necesidad natural.*

"22. ¿Puede salvarse el libre albedrío no admitida la moción?

"R. Filosóficamente hablando, de ningún modo. Pues, si antes del ejercicio de mi libertad o de aquello que importa tal ejercicio (lo cual es la moción), se supone a mi acto determinado a una cosa más bien que a otra, entonces mi acto manifiestamente es necesario; y, por ende, no admitida la moción, lógicamente caemos en el fatalismo.

"*En conclusión:* parece se debe decir que toda la razón de la dificultad en concertar la moción divina con el libre albedrío, procede de un falso concepto de la moción divina misma. Concíbese, en efecto, la acción divina a modo de acción creada: Dios y el libre albedrío son concebidos como *dos causas coordinadas* para obtener un efecto. Una vez admitida esta concepción, ya de ningún modo puede tenerse una solución racional: o se niega el libre albedrío, o se niega la acción divina: y lógica y consecuentemente, son negadas ambas cosas.

"En la doctrina de Santo Tomás, por el contrario, Dios y el libre albedrío no son sino *causas subordinadas:* toda la acción es de

est a Deo: subtrahere liberum arbitrium ab actione divina idem est ac subtrahere ipsum a sua propria activitate, ideoque idem est ac destruere ipsum. Motio divina autem est præcise id quo liberum arbitrium subjicitur actioni divinæ ut constituatur in actu. Actionem autem divinam in se nullus intellectus creatus attingere potest propria cognitione: quare obscuritas, quæ in hac doctrina manet, est argumentum veritatis ipsius. In aliis autem sententiis tollitur difficultas a sua sede (Deus enim non ageret nisi modo humano et creato), sed inexplicabiles difficultates, imo absurditates ponuntur in alia sede, nempe in explicatione ipsius liberi arbitrii et præscientiæ divinæ. Quæ difficultates seu absurditates contra fidem ipsam impingunt, quando a motione divina naturali fit transitus ad motionem supernaturalem, seu ad gratiam."

Dios, y toda del libre albedrío; y es toda del libre albedrío porque toda es de Dios.

"Sustraer el libre albedrío a la acción divina, es lo mismo que sustraerlo a su propia actividad, y, por lo tanto, es lo mismo que destruirlo. La moción divina es, precisamente, *aquello por lo cual* el libre albedrío es sometido a la acción divina para que sea constituído en acto.

"Ningún entendimiento creado, por conocimiento propio, puede alcanzar la acción divina en sí; por lo cual la oscuridad que permanece en esta doctrina es un argumento de su verdad. En cambio, en otras opiniones se saca la dificultad de su lugar (Dios no obraría, según ellas, sino al modo humano y creado), pero se ponen inexplicables dificultades, hasta absurdos, en otro lugar, a saber, en la explicación del mismo libre albedrío y de la presciencia divina. Esas dificultades o absurdos chocan contra la fe misma, cuando de la moción divina natural se pasa a la moción sobrenatural, o a la gracia."

Así termina ese manuscrito.

Todo esto hace que volvamos a decir con Bossuet (*Traité du libre arbitre,* c. VIII): "Dios quiere, desde toda la eternidad, todo el ejercicio futuro de la libertad humana, en todo lo que tiene de bueno y de real. ¿Qué más absurdo que decir que él no existe, a causa de que Dios quiere que exista? ¿No se debe, por el contrario, decir que existe porque Dios lo quiere, y . . . que acontece que obramos libremente en tal o cual acto, por la fuerza misma del decreto que desciende a todo ese detalle?"

Brevemente: ¿qué más absurdo que pretender que la actualización de la libertad la destruye?

## APÉNDICE IV

# EL ORIGEN TOMISTA DE LOS DECRETOS PREDETERMINANTES Y LA RECIENTE OBRA DEL DOCTOR H. SCHWAMM

Agradecemos aquí a nuestro antiguo alumno el Presbítero Julián Groblicki, el haber escrito la siguiente nota, que nos complacemos en publicar.

Se refiere ella a la reciente obra del doctor H. Schwamm, que ya hemos citado (p. 326):

*Das göttliche vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Archängern, Innsbruck, 1934*

Quod in duobus præcedentibus operibus (1) post Fr. Pelster, S. J. (2) auctor non ambigue asserebat, in præsenti probari intendit: *doctrinam nempe hodiernorum Thomistarum de decretis divinis prædeterminantibus,* ut medio in quo scientiæ divinæ futurorum contingentium, *non S. Thomæ, sed Doctoris Subtilis proprietatem esse ab eoque originem ducere* (3). Licet enim ipse Scotus

*La presciencia divina según Duns Escoto y sus primeros partidarios (Innsbruck, 1934)*

Lo que el autor aseveraba en forma no ambigua en dos obras precedentes después de Pelster, S. J., en la presente intenta probar: *que la doctrina, de los tomistas de hoy día, de los decretos divinos predeterminantes,* como medio *in quo* (en el cual) de la ciencia divina de los futuros contingentes, *no pertenece a Santo Tomás sino al Doctor Sutil, y que tiene su origen en él.* Aunque en verdad

(1) Magistri Joannis de Ripa, o. f. m., *Doctrina de præscientia divina. Analecta Gregoriana,* I. Romæ, 1930. Robert Cowton, o. f. m., *über das göttliche Vorherwissen,* Innsbruck, 1931.

(2) Thomas von Sutton, o. pr., *ein Oxforder Verteidiger der thomistchen Lehre, in Zeitschr. f. Kat. Theol.,* 46 (1922), pp. 383 ss.

(3) Ver pp. 330, 334.

explicite de decretis prædeterminantibus non sit locutus, tamen per suum novo modo positum statum quæstionis perque suam inquisitionem de radice contingentiæ rerum (contingentia voluntatis divinæ) huic explicationi necessario et proxime viam præparavit (4).

Tria sunt quæ probare relate ad suam thesim auctor conatur:

I. Doctrinam hanc esse Joannis Scoti.

Scotus novo (5) modo statum quæstionis posuit ("Kernproblem"), in quantum immediatum nexum voluntatem Dei inter cognitionemque ejus ostendit. Sicut Deus omnia quæ ad extra operatur, per suæ voluntatis actum in esse producit, sic etiam cognoscit omnia facta per et in suæ voluntatis determinatione, seu aliis verbis hodie: in decretis suæ voluntatis.

Decreta enim sunt quæ contingentia futura determinate vera et cognoscibilia pro Deo faciunt. Ex logica consequenti expositione scotisticæ solutionis necessario systema de decretis prædeterminantibus evolvi debuit.

Quam Magistri doctrinam non semper eodem modo discipuli ejus intellexerunt. Alii enim asserebant Scotum de decretis *concomitantibus* (6) vel *condeterminantibus* locutum esse (non explicite sed virtualiter ut Mastrius, et plures,

Escoto no haya hablado explícitamente de decretos predeterminantes, sin embargo por su manera nueva de proponer "el estado de la cuestión", y por su investigación sobre la raíz de la contingencia de las cosas (la contingencia de la voluntad divina) necesaria y próximamente preparó el camino para esta explicación.

Tres son las cosas que el autor se esfuerza en probar con relación a su tesis:

I. Que esta doctrina es de Juan Escoto.

Escoto planteó de manera nueva el *status quæstionis (Kernproblem)* en cuanto pone de manifiesto el inmediato nexo entre la voluntad de Dios y su conocimiento. Así como Dios, les da el ser por un acto de su voluntad a todas las cosas que opera *ad extra*, así también conoce todas las cosas hechas, por y en la determinación de su voluntad, es decir, en el lenguaje moderno: *las conoce en los decretos de su voluntad.*

Los decretos son, en efecto, los que hacen los contingentes futuros, determinadamente verdaderos y conocibles para Dios. Por lógica exposición de la solución escotística, forzosamente debió ser desarrollado el sistema de los decretos predeterminantes. Esta doctrina del maestro, sus discípulos no siempre la entendieron del mismo modo. Algunos afirmaban que Escoto había hablado (no explícita sino virtualmente) de decretos *concomitantes* o *codeterminantes*, como

(4) P. 2.

(5) P. 1 y *passim*, art. 1º.

(6) Pp. 330, 331 y *passim*.



periculum pro libertate humana videntes in positione decretorum *prædeterminantium*, quæ ab aliis admittebantur, et Doctori Subtili attribuebantur.

II. Asserit Schwamm doctrinam hanc non inveniri apud S. Thomam, nec posse ex ejus dictis deduci, nec cum sua sententia de præsentialitate concordari.

III. Doctrina scotistica de decretis prædeterminantibus (post Bannez) transit ad Thomistas. Quod ultimum ostensurum se fore proximo opere, sat clare in fine libri prænuntiat (7).

Quidquid sit de primo (quoad Scotum ejusque discipulos) et de primis discipulis S. Thomæ —de his tractabitur in opere in præparatione—, certum est auctorem falsissime intellexisse D. Angelicum.

Jam non dico de methodo procedendi, quod nempe unum tantum articulum S. Thomæ exposuit *(I Sent.*, dist. 38, q. I, a. 5), de aliis locis solum per transellam mentionem faciendo; nec dico de modo tractandi problemma.

Accedendo enim ad expositionem opinionis S. Th., quæ est sec. ipsum "in inconciliabili oppositione" cum hac Scoti, dicit:

"Sed forsan prius obicietur quod, ad doctrinam S. Thomæ inveniendam, ista loca ut punctus exeundi (Ausgangspunkt) accipi debeant, in quibus magis in favorem posteriorum Thomistarum loquitur.

Mastrio y los más, que veían un peligro para la libertad en el establecimiento de los decretos *predeterminantes*, que eran admitidos por otros y atribuídos al Doctor Sutil.

II. Afirma Schwamm que esta doctrina no se encuentra en Santo Tomás, ni puede ser deducida de sus dichos, ni concordada con su sentencia relativa a la "presencialidad".

III. La doctrina escotística de los decretos predeterminantes (después de Báñez) pasó a los tomistas. Lo cual pondrá en evidencia en una próxima obra, según anuncia con bastante claridad, al final del libro.

Sea lo que fuere acerca de lo primero (en cuanto a Escoto y sus discípulos) y acerca de los primeros discípulos de Santo Tomás —de estas cosas se tratará en una obra en preparación—, lo cierto es que el autor ha entendido muy falsamente al Doctor Angélico.

No hablo ya del método de proceder, pues sólo expuso un artículo de Santo Tomás *(I Sent.*, dist. 38, q. I, a. 5), haciendo mención sólo de pasada de otros lugares; y nada digo tampoco del modo de tratar el problema. Abordando la explicación de la opinión de Santo Tomás, que según él está "en inconciliable oposición" con la de Escoto, dice:

"Pero, acaso, antes se nos objetará que, para informarse de la doctrina de Santo Tomás, deben tomarse como punto de partida *(Ausgangspunkt)* aquellos lugares en los cuales se habla más en fa-

(7) P. 334.

"Estne necessarium justificare se, quod ad sensum alicujus auctoris, relate ad aliquam quæstionem cognoscendum, quæritur explicatio in his locis, in quibus auctor expresse quæstioni respondere vult?"

Non dico ergo de hisce rebus, sed assero et probo auctorem, accepto uno tantum textu S. Thomæ, ipsum adhuc falso, contra intentionem D. A. intellexisse et exposuisse.

Dicit enim quod non solum non potest affirmari S. Thomam præsupponere decreta prædeterminantia, sed e contra ipsum *positive ea excludere.* Immo omnem explicationem hujusce problemmatis per causalitatem divinam ut insufficientem et impossibilem rejicit S. Th. sec. Schwamm. Quod deducit ex verbis Doctoris: "Sed adhuc manet dubitatio major de secunda, quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causæ secundæ, sicut motus solis cum sterilitate arboris. Sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causæ secundæ; non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu. Et hoc est propter certitudinem scientiæ *et non propter causalitatem ejus.* Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito" (8).

Et hoc est pro S. Thoma "fundamentum" (9) —addit Schwamm— posterioris inquisitionis, in qua

vor de los tomistas posteriores. ¿Es necesario justificarse de que, para conocer el pensamiento de un autor en lo relativo a alguna cuestión, se busque la explicación en aquellos lugares en que el autor expresamente quiere responder a la cuestión?"

No hablo, pues, de estas cosas, sino que afirmo y pruebo que el autor, que ha tomado un solo texto de Santo Tomás, todavía lo ha entendido y expuesto falsamente contra la intención del Doctor Angélico.

Dice, efectivamente, que no sólo no puede afirmarse que Santo Tomás presupone los decretos predeterminantes, sino que, por el contrario, Santo Tomás "los excluye positivamente". Más aún, Santo Tomás —según Schwamm— rechaza toda explicación de este problema por medio de la causalidad divina, por insuficiente e imposible, lo cual deduce de las siguientes palabras del Doctor Angélico: "Pero todavía queda mayor duda sobre la segunda, porque la causa primera necesaria puede existir juntamente con la defección de la causa segunda, como el movimiento del sol con la esterilidad del árbol. Pero la ciencia de Dios no puede haberse juntamente con la defección de la causa segunda; en efecto, no puede ser que Dios al mismo tiempo sepa que éste ha de efectuar su curso, y que éste falte a su curso. Y esto es por la certeza de la ciencia y no por su causalidad. Es menester, en efecto, encontrar, para que la ciencia

(8) P. 94.
(9) P. 95.



determinationem in rebus contingentibus jam in tempore existentibus, non autem in Deo inquirit. Unde de explicatione divinæ præscientiæ per infallibilinæ voluntatis sermo esse non potest. Dicta S. Thomæ evidenter opponuntur omni hujusmodi explicationi.

sea cierta, alguna certeza en lo sabido." Y esto, añade Schwamm, es para Santo Tomás "el fundamento" de la posterior inquisición, en la cual inquiere la determinación en las cosas contingentes ya existentes en el tiempo y no en Dios. De donde no puede hablarse de una explicación de la presciencia divina por la causalidad infaliblemente eficiente de la divina voluntad. Las sentencias de Santo Tomás evidentemente se oponen a toda explicación semejante.

### Critica

Interpretatio doctoris Schwamm est falsa. Quæ enim posuit S. Th. ***in objectione***, quam de cetero ter in isto articulo explicavit, accepit et proposuit iste ut opinionem ipsius S. Thomæ; qui modus procedendi est contra sanam exegesim!

Insuper Schwamm negligit in eadem quæstione articulum I, cujus conclusio est: ***scientia beneplaciti est causa rerum*** sicut in Iª, q. XIV, a. 8.

Quid ergo de isto textu dicendum?

Totus articulus non est nisi solutio duarum objectionum, quas sibi ipse S. Thomas posuit initio corporis articuli (et etiam ad 1 et ad 2; et postea secunda vice in medio corp. art.).

Prima harum difficultatum provenit ex consideratione scientiæ divinæ, quæ est causa rerum, ergo videtur necessitatem imponere rebus præscitis, et per consequens

### Crítica

La interpretación del doctor Schwamm es falsa. En efecto, lo que Santo Tomás puso en la objeción, explicada, por otra parte, tres veces en este artículo, lo tomó Schwamm y la propuso como opinión del mismo Santo Tomás!, ¡modo éste de proceder contrario a la sana exégesis... !

Por añadidura, Schwamm en la misma cuestión hace poco caso del artículo 1º cuya conclusión es: "la ciencia de beneplácito es causa de las cosas", como en la Iª, q. XIV, a. 8.

¿Qué debe, pues, decirse de este texto?

Todo el artículo no es sino la solución de dos objeciones que a sí mismo se planteó Santo Tomás al comienzo del cuerpo del artículo (y también *ad 1* y *ad 2;* y después, por segunda vez, en medio del cuerpo del artículo).

La primera de esas dificultades proviene de la consideración de la ciencia divina, que es causa de las cosas; luego parece imponer necesidad a las cosas preconocidas y,

tollere contingentiam a rebus. Respondendo, D. A. non negat scientiam divinam esse causam rerum et quidem necessario requisitam. Admittit omnino majorem argumenti. Sed addit quod non est scientia Dei unica causa, sed cum causis secundariis, propter quas possunt esse effectus contingentes vel necessarii, dependenter a natura ipsarum causarum secundarum, proximarum.

Ad intelligentiam secundæ difficultatis notare opporter, quod omnino aliud est quærere de scientia in communi ut est scientia, inquirendo id quod est de ratione, de definitione scientiæ; et aliud est quærere de scientia aliqua in particulari, ut e. gr. scientia Dei. *Scientia ut scientia est*, ut ipse D. A. dicit in isto art. *cognitio certa;* et hoc est de ratione scientiæ cujuslibet. Non est autem de ratione scientiæ, ut scientia est, quod sit *causa scitorum;* quod competit scientiæ divinæ reduplicative ut divinæ et prout habet voluntatem conjunctam. Hinc postquam in præcedenti objectione consideravit scientiam prout est causa rerum, quod competit ei in quantum est divina, hic objectionem statuit considerando scientiam ut scientiam in generali, prout est "cognitio certa", *abstrahendo* ab hoc quod sit causa rerum.

Quod patet esse intentionem Angelici ex expositione istius difficultatis, quam —ut dixiter exponit in eodem articulo.

por consiguiente, suprimir la contingencia de las cosas.

Al responder el Doctor Angélico no niega que la ciencia divina sea causa de las cosas y, en verdad, necesariamente requerida. Admite enteramente la Mayor del argumento. Pero agrega que no es la ciencia de Dios causa única, sino con las causas secundarias, por las cuales pueden existir efectos contingentes o necesarios, dependientemente de la naturaleza de las mismas causas secundarias, próximas.

Para la inteligencia de la segunda de las dificultades es menester notar que una cosa es indagar acerca de la ciencia en común, como ciencia, inquiriendo aquello que es de la razón, de la definición de la ciencia; y otra cosa muy distinta, indagar acerca de alguna ciencia en particular, por ejemplo, de la ciencia de Dios. *La ciencia como ciencia* es, como dice el mismo Doctor Angélico en este artículo, "conocimiento cierto"; y esto es de la razón de cualquier ciencia. En cambio, no es de razón de la ciencia, en cuanto es ciencia, que sea *causa de las cosas sabidas;* lo cual compete a la ciencia divina reduplicativamente, como divina y en cuanto tiene voluntad conjunta. De ahí que, después que consideró en la precedente objeción la ciencia en cuanto es causa de las cosas, lo que le compete en cuanto es divina, propone aquí la objeción considerando la ciencia como ciencia en general, en cuanto "es conocimiento cierto", *haciendo abstracción* de que sea causa de las cosas. Lo que manifiestamente es la intención del Angélico, según la ex-



Ex hoc deducere quod S. Th. neget scientiam divinam esse causativam, vel quod insufficientem explicationem priorem putet, idem est ac asserere quod ABSTRACTIO idem est ac NEGATIO. Sed quis hoc possit dicere. An considerando universalia, ut naturam leonis vel animalis alicujus, negemus illa existere cum principiis individuantibus in concreto? *(cf.* I$^{am}$, q. XIV, a. 8, corp. et ad I$^{um}$),

Unde quidquid sit de solutione argumentorum et difficultatum, an placeant alicui aut non, an consentiat quis aut non, quidquid de his sit, non potest concludi ex dicto S. Thomæ, ex quo deduxit suum intellectum Dr. Schwamm, Doctorem Angelicum rejicere explicationem scientiæ futurorum contingentium per ejus causalitatem.

Et hunc credo esse intellectum articuli qui patefiet omni "recto oculo inspicienti" ut dicebant jam immediati S. Thomæ discipuli.

Hoc dico de isto solo textu. Adsunt enim perplures contra sensum Schwamm, qui ab omnibus cognoscuntur. Pro me tamen —si liceat mihi aliquid addere— maximi momenti est: *De ver.*, q. II, a. 12 *sed contra* arg. 4 et 6 [10],

plicación de esta dificultad, la cual —como dije— expuso tres veces en el mismo artículo.

Deducir de esto que Santo Tomás niega que la ciencia divina sea causativa, o que repute como insuficiente la primera explicación, es lo mismo que aseverar que ABSTRACCIÓN es lo mismo que NEGACIÓN.

Mas, ¿quién puede decir eso?

¿Acaso, al considerar las cosas universales, como la naturaleza del león o de cualquier otro animal, negamos que existan con los principios individualizantes en concreto? *(cf.* I$^{am}$, q. XIV, a. 8, corp. y ad I$^{um}$).

De donde, sea lo que fuere de la solución de los argumentos y dificultades, plazcan a alguien o no, se les dé asentimiento o no, sea lo que fuere de esto, repito, no puede concluirse de la sentencia de Santo Tomás, de la que el doctor Schwamm dedujo su interpretación, que el Doctor Angélico rechace la explicación de la ciencia de los futuros contingentes por su causalidad. Y éste es, creo, el sentido del artículo de Santo Tomás, el cual se pone de manifiesto a todo el que "mira con ojo recto", como decían ya los discípulos inmediatos de Santo Tomás.

Digo esto de este solo texto. En verdad existen muchísimos contra el parecer de Schwamm, que son conocidos de todos. En cuanto a mí —si se me permite añadir algo— los de mayor peso son:

[10] *De veritate*, q. II, a. 12, sed contra, arg. 4: "*Deus cognoscit res in quantum est causa earum.* Sed Deus non tantum est causa necessariorum sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam

*C. Gentiles*, l. I, c. 68 (11); Iª, q. XIV, a. 8. *Peri Hermenias*, l. I, c. IX, lect. 14, quia simul de determinatione divinæ voluntatis dicit occasione contingentium; qui textus fuit scriptus ultimis temporibus vitæ!

*De verit.*, q. II, a. 12 sed contra arg. 4 y 6.
*C. gentiles*, l. I, c. 68 Iª„ q. XIV, a. 8.
*Peri Hermenias*, l. I, c. IX, lect. 14; porque al mismo tiempo habla de la determinación de la divina voluntad con ocasión de las cosas contingentes; el cual texto fué escrito en los últimos años de su vida.

Hemos citado muchos textos de Santo Tomás que muestran con evidencia que para él, si desde toda la eternidad Dios ha conocido con certeza infalible la conversión de San Pablo, es por que la ha querido *per determinationem suæ voluntatis et intellectus*, como se dice en la Iª, q. 19, a. 4. Si no lo hubiera positivamente querido, ese futuro contingente no estaría presente, más bien que el acto contrario, bajo la mirada divina desde toda la eternidad. Tampoco conocería los pecados futuros sin un decreto permisivo. Ver más arriba los textos de Santo Tomás relativos a los

contingentia cognoscit." *Ibid.*, sed contra, arg. 6: "Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas; *scit enim seipsum, qui est causa omnium.* Ergo ipse scit contingentia." *Item, De veritate*, q. III, a. 6. ("Dios conoce las cosas en cuanto es causa de ellas. Pero Dios no sólo es la causa de las necesarias, sino también de las contingentes. Luego, conoce tanto las necesarias como las contingentes." "Saber es conocer la causa de la cosa. Pero Dios sabe las causas de todas las cosas contingentes; pues se sabe, a sí mismo que es la causa de todas las cosas. Luego, conoce las contingentes.")

(11) *C. gentes*, l. I, c. 68: *"Deus cogitationes mentium et voluntates cognoscit in virtute et causa, cum ipse sit universale essendi principium.* (Dios conoce en la virtud y en la causa los pensamientos de las mentes y las voluntades, siendo El mismo principio universal del ser.) *Ibid.*, § 2: *Causalitas Dei extenditur ad operationes intellectus et voluntatis (nostræ).* (La causalidad de Dios se extiende a las operaciones del entendimiento y de la voluntad [nuestras].) *Ibid.*, § 3: *Ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.* (Conociendo su entender y su querer, conoce todo pensamiento y voluntad.)



decretos determinantes, pp. 98-103; 103-109; 110-114; 123-128; 291-293; 311-330; 331-342; 352-358; 358-361.

La tesis del doctor Schwamm es tan inconcebible que no puede causar impresión alguna sino a los que nunca han leído a Santo Tomás, a los que nunca han considerado seriamente el dilema: "Dios determinante o determinado, sin término medio" (12).

(12) *Cf. supra*, pp. 163, 169, 274. No olvidemos, además, que la moción divina sobre la inteligencia y la voluntad para llevarla a querer una cosa determinada, está afirmada no sólo por Santo Tomás, sino por León XIII en la Encíclica *Providentissimus* (Denzinger, n. 1952): *Nam Spiritus Sanctus supernaturali ipse virtute ita eos (scriptores sacros) ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus astitit, ut ea omnia eaque sola, quæ ipse juberet et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent secus non ipse esset auctor sacræ Scripturæ universæ.*

(En efecto, *el Espíritu Santo mismo, por su virtud sobrenatural*, de tal modo *los ha exitado* [a los escritores sacros], *y movido a escribir*, y de tal modo los ha asistido, que ellos al escribir *con exactitud* y *transmitir fielmente* y adecuadamente y con verdad infalible todo lo que El les ordenaba escribir, y sólo eso, *de otro modo, no sería El mismo el autor de la Sagrada Escritura toda entera.)*

Ahora bien, si una vez, en este caso de la inspiración escriturística, la moción divina infaliblemente eficaz no destruye la libertad, no la destruye en los otros casos (*cf.* J. M. Vosté, *De divina Inspiratione et veritate sacræ Scripturæ*, Roma, Angelicum, 1932, 2, pp. 46 ss.).

# ÍNDICE ALFABÉTICO DE LOS PRINCIPALES AUTORES CITADOS

# ÍNDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS

# ÍNDICE GENERAL

## TERCERA PARTE

## LA GRACIA Y SU EFICACIA

CONCLUSIÓN

EL 24 DE JUNIO DE 1947
DÍA DE LA NATIVIDAD DE SAN JUAN BAUTISTA
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
LA PREDESTINACIÓN DE LOS SANTOS Y LA GRACIA
PARA LA EDITORIAL DESCLÉE, DE BROUWER
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
CALLE LUCA 2237, BUENOS AIRES